

Paweł Zając

SPOTKANIA KULTUR

**Katoliccy misjonarze i Ludność Rodzima w Kanadzie
w historiografii XIX i XX w.**





Paweł Zając

SPOTKANIA KULTUR
Katoliccy misjonarze i Ludność Rodzima w Kanadzie
w historiografii XIX i XX w.

Warszawa 2007



© Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej & Paweł Zając

Niniejsza publikacja jest przeredagowaną wersją pracy doktorskiej napisanej w Instytucie Historii Kościoła (Wydział Teologii) Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Zygmunta Zielińskiego, na seminarium z historii Kościoła w XIX i XX w. Oryginalny tytuł: *Katoliccy misjonarze i ludność rodzima w Kanadzie w historiografii XIX i XX w.*

Autor dziękuje dyrektorowi Archiwum Deschâtelets, o. André Dubois OMI, a także poszczególnym osobom prywatnym, za zgodę na wykorzystanie zamieszczonych w publikacji zdjęć.

Zdjęcie na okładce: o. Arsène Turquetil OMI oraz grupa Inuitów w Chesterfield Inlet, 1920 r.
Źródło: Archiwum Diecezji Churchill-Hudson Bay, CHB 07 04007

Redakcja: ks. Jarosław Różański

Skład i projekt okładki: Krzysztof Kopania

ISBN 978-83-7072-469-6

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (0-22) 561-89-23; fax (0-22) 561-89-11
e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Spis treści

Wstęp	9
Podziękowania	20

CZĘŚĆ PIERWSZA

Zarys dziejów misji katolickich na ziemiach dzisiejszej Kanady	21
--	----

Rozdział 1

Sytuacja prawna Ludności Rodzimej w okresie kolonialnym	22
1.1. Prawo do Nowego Świata w polityce Francji	22
1.2. Struktury społeczne ludów rodzimych	27
1.3. Status prawny Ludności Rodzimej w Kanadzie po 1763 r.	33

Rozdział 2

Misje we francuskiej Ameryce Północnej	46
2.1. Dziedzictwo okresu heroicznego	46
2.2. Zmiany polityczne i misje po 1663 r.	57
2.3. Kościół katolicki i misje po upadku Nowej Francji	62

Rozdział 3

Rozbudowa struktur kościelnych w Kanadzie w XIX i XX w.	69
3.1. Ponowne ożywienie działalności misyjnej	69
3.2. Misje katolickie na północ od Rzeki Świętego Wawrzyńca	75
3.3. Misje na północnym zachodzie	80
3.4. Schyłek epoki pionierów	88
3.5. Misje w Kanadzie po 1908 r.	95
3.6. Era przeprosín i odbudowy zaufania	101

Rozdział 4

Kulturowy i polityczny renesans Ludności Rodzimej w Kanadzie w XX w.	110
4.1. Geneza demograficzna i administracyjna	110
4.2. Ludność Rodzima wobec inicjatyw administracji państwowej	115
4.3. Ideowe konsekwencje renesansu Ludności Rodzimej w Kanadzie	118

CZĘŚĆ DRUGA

Katolickie misje w Kanadzie w XIX i XX w. – perspektywy historiografii	123
--	-----

Rozdział 1

Historiografia jako tworzenie „obrazu” Ludności Rodzimej	124
--	-----

Rozdział 2	
Relacje misjonarzy jako wstęp do historiografii misji w XIX w.	133
Rozdział 3	
Optyka tradycyjnej historiografii dotyczącej misji	
w Kanadzie w XIX i XX w.	148
3.1. Między epistolografią a historiografią	148
3.2. Świadkowie „końca dobrych dni”	161
3.3. Paradygmaty tradycyjnej historiografii misji w Kanadzie	168
3.4. Struktura i faktografia a interpretacja.....	186
3.5. Ideał bohaterskich pionierów w biografistyce	200
3.6. Upowszechnianie historii misji	215
Rozdział 4	
Renesans Ludności Rodzimej a historiografia.....	221
4.1. Historia zaangażowana społecznie.....	221
4.2. Perspektywa Ludności Rodzimej w badaniach historycznych.....	233
4.3. Metoda etnohistoryczna.....	249
4.3.1. Bruce G. Trigger i racjonalne tłumaczenie dziejów misji	
w Kanadzie	255
4.3.2. James Axtell i pytanie o sukces misyjny	261
4.3.3. Frédéric Laugrand i rzeczywistość nawrócenia w historii.....	263
4.4. Spotkanie czy konflikt?	268
4.4.1. Kontekst polityczny dziejów misji	269
4.4.2. Ujęcia interdyscyplinarne i socjologiczne.....	273
4.4.3. Dzieje misji z perspektywy mikrohistorii	277
4.5. Najnowsze metody badania historii misji w Kanadzie	279
4.6. Wkład współczesnej teologii do interpretacji dziejów misyjnych	289
Rozdział 5	
Refleksje nad historiografią dotyczącą spotkania kultur.....	299
5.1. Ocena dorobku historiografii	299
5.2. Waler syntez historycznych	307
5.3. Znaczenie duchowości dla badania dziejów Ludności Rodzimej.....	313
Zakończenie	319
Bibliografia	323

Wykaz skrótów

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Città del Vaticano)
AD	Archives Deschâtelets (Ottawa)
APF	Annales de la Propagation de la Foi (Lyon)
APFQ	Annales de la Propagation de la Foi pour la Province de Québec (Québec)
APFQM	Annales... pour les Provinces de Québec et de Montréal (Montréal)
BSHSB	Bulletin de la Société historique de Saint Boniface (Manitoba)
CatHR	The Catholic Historical Review (Washington)
CCCB	Canadian Conference of Catholic Bishops
CCHA	Canadian Catholic Historical Association (Ottawa)
CHA	Canadian Historical Association (Toronto)
CHR	The Canadian Historical Review (Toronto)
CSB	Les Cloches de Saint Boniface (Saint Boniface, Manitoba)
DBOMI	Dictionnaire Biographique des Oblats (Carrière)
DC	La Documentation Catholique (Paris)
DCB	Dictionary of Canadian Biography
DELACROIX	Histoire universelle des missions catholiques
EO	Etudes Oblates (Ottawa)
FLICHE MARTIN	Histoire de l'Église
HBC	Hudson Bay Company – Kompania Zatoki Hudsona
JR	The Jesuit Relations and Allied Documents
MCat	Les Missions Catholiques (Lyon)
MEQ	Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec
Missions	Missions de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée (Lyon - Rome)
NMDQ	Notice sur les Missions du Diocèse de Québec (Québec)
OH	Ontario History (Toronto)
OMI	Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej
RCAP	Royal Commission on Aboriginal Peoples
RHAF	Revue d'Histoire de l'Amérique Française (Montréal)
RMDQ	Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec (Québec)
RUO	Revue de l'Université d'Ottawa (Ottawa)

SCHEC	La Société Canadienne d'Histoire de l'Eglise Catholique (Ottawa)
SCPF	Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum
SJ	Jezuici
VO	Vie Oblate Life (Ottawa)
WOS	Western Oblate Studies (Edmonton)

WSTĘP

Każde pokolenie pisze historię od nowa. Nie ma w tym nic zaskakującego, nawet jeśli w następujących po sobie pracach te same fakty poddawane są nieraz przeciwnym sobie interpretacjom. Rozbieżności można wytłumaczyć, powołując się choćby na ciągle poszerzanie bazy źródłowej. Większy dystans czasowy pozwala głębiej zrozumieć problemy wydawałoby się raz na zawsze poznane i opisane. Myśl ludzka rozwija się ponadto w kontekście zmian, jakim podlegają poszczególne społeczności, poczynwszy od najmniej licznych grup etnicznych. Jednostki oraz całe społeczeństwa osiągają z upływem czasu rodzaj nowej samoświadomości, a to powoduje, że zadają przeszłości coraz to nowe pytania.

Zagadnienia te są szczególnie istotne dla wspólnot o odmiennej kulturze i tradycji, od pokoleń i wieków współistniejących na określonym obszarze. Jest tak na kontynencie amerykańskim, gdzie w konsekwencji odkryć geograficznych XV i XVI w. Ludność Rodzima na ziemiach zajmowanych przez Europejczyków – niezależnie od swej woli – została włączona do struktur państwowych obcych jej cywilizacyjnie i kulturowo. Kanada, zarówno z punktu widzenia ewolucji dziejowej, jak i sytuacji współczesnej, jest niezwykle frapującym przykładem tego procesu. Na jej obszarze można bowiem zaobserwować zarówno trwałość struktury państwowej powstałej w wyniku europejskiego podboju, jak też dynamiczny rozwój więzi między Ludnością Rodzimą, „tubylczą”, a przybyszami ze Starego Kontynentu¹.

Tematyka kanadyjska w Polsce pozostaje na uboczu głównego nurtu literatury historycznej, aczkolwiek nie jest zupełnie obca zainteresowaniom polskich badaczy. Całość krajowej historiografii Kanady, od prac popularnych po naukowe, przed kilkoma laty krytycznej analizie poddała kierowniczka Zakładu Kanady Uniwersytetu Jagiellońskiego, dr hab. Anna Reczyńska². Na szczególną uwagę zasługuje opublikowana w 2001 r. *Historia Kanady* prof. Jana Grabowskiego, który będąc w zasadzie historykiem kanadyjskim, zaangażowanym na Uniwersytecie Ottawskim, podstawową formację historyczną zdobył w Polsce. Z kolei zagadnienie dziejów i kultury

¹ Zob. *History of Indian-White Relations*, red. W.E. WASHBURN, [Handbook of North American Indians, red. W.C. STURTEVANT, vol. 4], Washington 1988.

² Zob. A. RECZYŃSKA, *Historia Kanady i Quebecu w publikacjach polskich*, w: *Obraz Kanady w Polsce*, red. M. BUCHHOLTZ, Toruń 2003, s. 74-97. Zob. także: J. GRABOWSKI, *Kłopoty z historią Kanady*, tamże, s. 66-73.

kanadyjskich Indian podjęła w 2003 r. prof. dr hab. Izabela Rusinowa³. Oczywiście są to jedynie wybrane przykłady ważniejszych publikacji.

Szczegółowa problematyka, której poświęcona jest niniejsza praca, należy do kwestii zwłaszcza dziś na kontynencie amerykańskim żywo dyskutowanych i budzących emocje. Ich źródłem są nieraz przeciwstawne interpretacje i przedstawienia dwóch ostatnich stuleci interakcji katolickich misjonarzy i Ludności Rodzimej. Kontakty te były integralną częścią skądinąd znacznie szerszego procesu spotkania i konfrontacji kanadyjskich Autochtonów ze społeczeństwem euroamerykańskim, zapoczątkowanego już na przełomie XV i XVI w. Podobnie jak inne aspekty tej historii, np. relacje handlowe czy administracyjne, dzieje misji wśród Indian czy Inuitów stanowią od dłuższego czasu wyraźnie wydzielony obszar zainteresowań badaczy⁴. W porównaniu do osadników, oficjalnych przedstawicieli państwa czy też handlarzy, misjonarzom przypisuje się nawet szczególną rolę w całym przebiegu oddziaływania europejskiej kultury na tradycje miejscowe. Oczywiście są to kwestie wysoce dyskusyjne i w istocie poddaje się je wciąż na nowo skrupulatnym analizom. Ożywionej wymianie poglądów sprzyja rosnąca popularność badań historycznych nad przeszłością Autochtonów Ameryki Północnej, związana z socjologicznym fenomenem „światowego renesansu” ludów tubylczych⁵.

Celem niniejszej pracy nie jest wprowadzenie do debaty kolejnej propozycji interpretacyjnej. Inspirujące ją pytanie dotyczy raczej możliwości całościowego ujęcia różnorodnych sposobów badania historii katolickich misji na ziemiach dzisiejszej Kanady oraz zmieniającego się wizerunku uczestników tego procesu dziejowego. Celem takich dociekań będzie ponadto zrozumienie dróg prowadzących do coraz to nowych interpretacji przeszłości oraz dostrzeżenie zaplecza teoretycznego leżącego u podstaw ewolucji historiografii misji w Kanadzie. Istotą poszukiwań będzie przy tym ludzka strona relacji misjonarzy i kanadyjskich Autochtonów, a nie rozwój struktury kościelnej, terytorialne postępy katolicyzmu, czy też ogólnie

³ I. RUSINOWA, *Z dziejów Indian kanadyjskich*, Warszawa, Pułtusk 2003.

⁴ Potwierdza to analiza stanu najnowszej historiografii Ludności Rodzimej w Kanadzie: J. GRABOWSKI, *L'historiographie des Amérindiens au Canada: quelques données et commentaires portant sur les directions de la recherche et sur les travaux en cours*, RHAF 53(2000), s. 552-560.

⁵ W literaturze mowa jest o tzw. *Native American Renaissance*. Zob. W.E. WASHBURN, *The Native American Renaissance, 1960 to 1995*, w: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, *North America*, red. B.G. TRIGGER, W.E. WASHBURN, cz. 2, Cambridge 1996, s. 401-473; O.P. DICKASON, *Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada*, w: *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe –XXe siècle*, red. L. TURGEON, D. DELÂGE, r. OUELLET, Québec 1996, s. 105-116.

nie faktografia. Te ostatnie zagadnienia wyznaczają natomiast ramy terytorialne i chronologiczne dla poniższych analiz historiograficznych.

Termin „dzisiejsza” Kanada wskazuje na długi proces kształtowania się jej granic – poczynsz od małej kolonii nad Rzeką Świętego Wawrzyńca, aż po współczesne państwo kanadyjskie, rozciągające się od Atlantyku po Pacyfik i Ocean Arktyczny. Przyjęty w domyśle dla całości pracy pozwala bez nadmiaru szczegółowych wyjaśnień włączyć do rozważań te inicjatywy misyjne, które na danym etapie rozwoju państwa nierzadko przekraczały jego historyczne granice. Ta złożona ewolucja polityczna ukazana zostanie zresztą w zarysie przy okazji wprowadzenia historycznego w części pierwszej.

Jeśli chodzi o granice chronologiczne – obejmą one misje prowadzone na obszarze dzisiejszej Kanady w XIX i XX w. W konsekwencji przedmiotem analiz historiograficznych staną się prace autorów, którzy głównie tym „nowszym” misjom poświęcali swe badania. Historia misji w Nowej Francji zostanie naszkicowana w historycznym wprowadzeniu w części pierwszej, lecz będzie wyłączona z szerszych rozważań historiograficznych. Wynika to z faktu, iż współczesne polemiki dotyczą przede wszystkim dziedzictwa misji dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych. Oczywiście wartościowe publikacje na temat misji w okresie Nowej Francji ukazywały się w Kanadzie zarówno w XIX, jak i w XX w., widać w nich ponadto czytelny rozwój interpretacji i metod badawczych. Dlatego wybrane przykłady zostaną włączone do rozważań części drugiej niniejszej pracy, poświęconej refleksji nad historiografią. Podstawowym punktem odniesienia pozostaną jednak misje prowadzone w Kanadzie po brytyjskim podboju oraz autorzy, którzy im właśnie poświęcili swe studia.

Poza metodą narracyjną i analityczną, przyjętą dla całości badań nad tak zgromadzonym materiałem, nie obejdzie się bez komentarza teoretyzującego. Badanie historiografii, czyli różnych form narracji historycznej, zwłaszcza tych pretendujących do miana naukowych⁶, ze swej natury otwiera perspektywy pogłębionych rozważań teoretycznych. Przynależą tu choćby tak kluczowe dla historyka zagadnienia, jak relacja między relatywizmem a obiektywizmem wiedzy historycznej, kwestia dopuszczalnego stopnia interpretacji faktów w świetle uprzednio przyjmowanych założeń, pytanie o możliwość „postępu” w historii jako nauce, i tym podobne. Celem takiego teoretyzującego przedsięwzięcia jest pragnienie ujęcia

⁶ W niniejszej pracy wzięte pod uwagę zostaną zarówno naukowe, jak i nienaukowe narracje historyczne. Por. J. TOPOLSKI, *Metodologia historii*, Warszawa 1968, s. 414-419.

bardziej „intymnego” niż „zewnętrznego” aspektu historii⁷, które ostatecznie kieruje kroki badacza ku spekulacji filozoficznej.

Analizom historiografii przyświecać mogą różne cele – empiryczne, apologetyczne, bibliograficzne, itd. Jak stwierdził Michael Bentley, historyk ze szkockiego Uniwersytetu St. Andrews, dość długo zadaniem autorów podobnych studiów było zapewnianie czytelników, iż wiedza historyczna wciąż postępuje ku pełniejszej prawdzie o przeszłości. Zakładało to przede wszystkim wykazywanie błędów i niedociągnięć poprzednich pokoleń historyków⁸. Tymczasem postulowany już przed dwudziestu laty przez profesora Uniwersytetu Quebecu w Trois-Rivières, Serge’a Gagnona, punkt widzenia socjologii historii, zdaje się wysuwać na pierwszy plan relatywność osiągnięć zarówno historyków „pierwszej linii”, jak i historyków historiografii. Wyłącznie „korekcyjne” nastawienie tych ostatnich wobec dotychczasowych opracowań uważa on za rodzaj nieuzasadnionej pretensji do posiadania definitywnej wiedzy o przeszłości, która w każdym przypadku jest relatywna, tzn. zależy od szerokiego kontekstu społecznego, w jakim powstają kolejne narracje historyczne⁹.

Już te zaledwie zarysowane zagadnienia związane z analizą historiografii mogą inspirować do podjęcia poważnej dyskusji metodologicznej, która właściwie z różnym natężeniem trwa – przynajmniej w niektórych środowiskach – od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku¹⁰. W kontekście tematu niniejszej pracy wydaje się godne podkreślenia, iż wraz z dążeniem do przemyślenia na nowo teoretycznych podstaw i celów historii pojawiły się próby poszerzenia dotychczasowych perspektyw badania przeszłości. Między tymi dwiema tendencjami nie ma być może bezpośredniej zależności, a raczej obie są uwarunkowane kontekstem towarzyszących im przemian społecznych¹¹. W Kanadzie przykładowo nastąpił wzrost zainteresowania problematyką Lud-

⁷ Por. B. CROCE, *Historia Europy w XIX w.*, Warszawa 1998, s. 6-7.

⁸ M. BENTLEY, *General Introduction: The Project of Historiography*, w: *Companion to Historiography*, red. M. BENTLEY, London, New York 1997, s. XII-XIII.

⁹ S. GAGNON, *La nature et le rôle de l'historiographie. Postulats pour une sociologie de la connaissance historique*, RHAF 26(1973), s. 503-508.

¹⁰ M. BENTLEY, *General Introduction*, s. XIII. Autor pisze: „At some point between 1960 and 1975, in most countries of the West, history took a turn towards theory”. W Polsce tę problematykę teoretyczną podjęło przede wszystkim środowisko historyków Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, zwłaszcza Jerzy Topolski (1928-1998), a obecnie Ewa Domańska. W środowisku lubelskim wyróżnia się pod tym względem m.in. Jan Pomorski z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Oczywiście nie można pominąć wkładu Andrzeja Grabskiego (1934-2000) i jego monumentalnej pracy *Dzieje historiografii*, Poznań 2006.

¹¹ „The search for «identity» (national, regional, sexual), and the definition of alterity, insiders and outsiders to a culture, have, in the view of some, changed history beyond recognition”. O. HUFTON, *Women, Gender and the Fin de Siècle*, w: *Companion to Historiography*, s. 930.

ności Rodzimej, a co się z tym wiąże, przystąpiono do pogłębionych studiów historii i historiografii poświęconej Autochtonom, w oparciu o nowe założenia teoretyczne.

Z uwagi na szeroki zakres znaczeniowy słowa „historiografia” należy go dla potrzeb następujących w dalszej kolejności analiz sprecyzować. Będzie ono oznaczało „pisarstwo historyczne” o różnych stopniach naukowości, bądź nawet nienaukowe¹², którego cechą wspólną jest opis lub ocena przeszłych, w tym przypadku dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych wydarzeń, związanych z relacjami misjonarzy i Ludności Rodzimej w Kanadzie.

Pełna bibliografia prac poświęconych Ludności Rodzimej Kanady, dobrana zgodnie z tym kryterium, liczy dobrych kilka tysięcy publikacji. Wynika to po części z rozległości terytorialnej terytorium kanadyjskiego, z różnorodności kultur i tradycji Autochtonów oraz równie złożonego zaplecza kulturowego społeczeństwa euroamerykańskiego. Próba analizy historycznego zapisu współżycia tak wielu społeczności w ciągu ostatnich dwustu lat daje wstępny obraz o dość niezwykle komplikacji wątków i możliwych punktów widzenia¹³. Dochodzi do tego żywotność współcześnie prowadzonych badań nad przeszłością i rolą Ludności Rodzimej w historii i kulturze kontynentu amerykańskiego. Stąd też kolejną metodę przyjętą w pracy można nazwać metodą reprezentatywności. Nie polega ona na wyczerpującym ilościowo zestawieniu materiału bibliograficznego, ale na ukazaniu istotnych zwrotnych punktów rozwoju historiografii, poprzez odpowiednio dobrane egzemplifikacje.

Jeżeli chodzi o istniejące punkty odniesienia dla doboru materiałów źródłowych z zakresu historii misji podstawową pomocą jest trzydziestotomowa *Bibliotheca Missionum*, obejmująca wykaz literatury dotyczącej misji począwszy od XVI w. aż po pierwsze dekady ubiegłego stulecia. Jej kontynuacją jest *Bibliographia Missionaria*, dokumentująca bieżące publikacje i ukazująca się corocznie w Rzymie¹⁴. Dla kontekstu etnograficznego klasyczną jest praca George’a Petera Murdocka oraz zorientowana bardziej historycznie bibliografia Sheparda Krecha¹⁵. Cennych

¹² J. TOPOLSKI, *Historiografia*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, vol. 2, Warszawa 1995, s. 763-764.

¹³ Por. *The Editor to the Reader*, w: J.P. RONDA, J. AXTELL, *Indian Missions. A Critical Bibliography*, Bloomington, London 1978, s. VII.

¹⁴ *Bibliotheca Missionum*, red. R. STREIT OMI, J. DINDINGER OMI, Münster, Aachen, Freiburg 1916-1973, 30 vol.; *Bibliographia Missionaria*, red. G. ROMMERSKIRCHEN OMI, G. DINDINGER OMI, J. METZLER OMI i in., Città del Vaticano, Roma, 1935-.

¹⁵ G.P. MURDOCK, *Ethnographic Bibliography of North America*, New Haven 1972; S. KRECH, III, *Native Canadian Anthropology and History*, Norman 1994.

wskazówek bibliograficznych dostarczają też eseje i artykuły w czasopismach historycznych oraz indywidualnych bądź zbiorowych opracowaniach¹⁶. Niektóre bibliografie koncentrują się bardziej na Ludności Rodzimej Stanów Zjednoczonych albo na szczegółowych zagadnieniach, np. kwestii szkolnictwa czy też zaangażowania politycznego. Można w nich znaleźć jedynie nieliczne odniesienia do prac poświęconych historii misji. Ważne są ponadto ogólne wprowadzenia do całości kanadyjskiej literatury historycznej, od pewnego czasu uwzględniające postęp badań nad dziejami Autochtonów¹⁷.

Pogłębionych analiz historiografii kanadyjskiej Ludności Rodzimej jest niewiele, przy czym część z nich nie wykracza daleko poza formę eseju bibliograficznego. Prace te zaczęły pojawiać się w drugiej połowie XX w., kiedy zarysowało się już wyraźnie dążenie do zerwania z dotychczasowymi schematami w traktowaniu rdzennych mieszkańców kontynentu amerykańskiego w piśmiennictwie naukowym i publicystyce. W świetle torującego sobie mozolnie drogę do powszechnej świadomości nowego spojrzenia na historię zaczęto dostrzegać ograniczenia opracowań dziewiętnastowiecznych i późniejszych, powielających wciąż te same stereotypy, a więc traktujące ludność tubylczą jako rodzaj „naturalnej części krajobrazu, jak lasy, góry i dzikie zwierzęta – przeszkody dla «postępu» i «cywilizacji»”, albo po prostu całkowicie pomijające Autochtonów w historiach społeczeństw kolonialnych¹⁸.

Wartością tego rodzaju analiz jest zwarte i syntetyczne zestawienie głównych wątków literatury choćby wzmiankującej istnienie Indian czy Inuitów w Kanadzie. Ich autorzy wskazują ponadto na szereg uwarunkowań wpływających na sposób przedstawiania Autochtonów w publikacjach danego okresu. Krytyczne odniesie-

¹⁶ Bieżąca bibliografia prac dotyczących historii kanadyjskich Autochtonów ukazuje się w: „The Canadian Historical Review” oraz w: „Canadian Catholic Historical Association Historical Studies”. Pierwsza zwraca uwagę na pozycje z zakresu historii ogólnej, druga zamieszcza prace bardziej związane z historią religijną.

¹⁷ Zob. *Canadian History: a Reader's Guide*, vol. 1, *Beginnings to Confederation*, red. M.B. TAYLOR, Toronto, Buffalo, London 1994; *Canadian History: a Reader's Guide*, vol. 2, *Confederation to the Present*, red. D. OWRAM, Toronto, Buffalo, London 1994.

¹⁸ J.P. RONDA, J. AXTELL, *Indian Missions*, s. VII. Podobnie pisze autor kanadyjski: „Indians were treated as part of the setting, the environment in which the history of the European newcomers could unfold”. J.W.St.G. WALKER, *The Indian in Canadian Historical Writing, 1972-1982*, w: *As long As The Sun Shines And The Water Flows. A Reader in Canadian Native Studies*, red. I.A. GETTY, A.S. LUSSIER, Vancouver 1983, s. 340. Tłum. powyższego cytatu i innych tekstów obcojęzycznych, a także wyróżnienia w cytatach pochodzą od autora (PZ), chyba że zaznaczono inaczej.

nie się do historycznego wizerunku Ludności Rodzimej uzupełnia wyznaczenie pewnych ram czasowych dla rozwoju owej jednostronnie ujmującej przeszłość historiografii. James W.St.G. Walker dostrzegł w tym kontekście kilka istotnych etapów¹⁹. W jego ujęciu wojna o niepodległość Stanów Zjednoczonych z lat 1775-1783, w historiografii nazywana nieraz rewolucją amerykańską, oraz wojna amerykańsko-brytyjska z lat 1812-1814 zakończyły okres współpracy militarnej Indian z kolonistami. Rozpoczął się wówczas proces stopniowego usuwania Autochtonów z głównego nurtu życia i problemów powstałej w 1763 r. na miejscu Nowej Francji kolonii brytyjskiej. Znalazło to swój wyraz także w piśmiennictwie historycznym, które – poza okazjnymi wzmiankami, mniej lub bardziej przyjaznymi Indianom – przestało poświęcać im wiele miejsca. Według wspomnianego autora po 1885 r., a więc po stłumieniu powstania Metysów na kanadyjskich preriach i straceniu ich charyzmatycznego przywódcy, Louisa Riela (1844-1885), marginalizacja Autochtonów w Kanadzie była już całkowita.

W podobnych ramach czasowych kolejne etapy rozwoju kanadyjskiej historiografii traktującej o Autochtonach zamknął Bruce G. Trigger²⁰. Według tego autora w latach czterdziestych XIX w. skończył się wpływ modelowej jak dotąd, wydanej w 1744 r. *Histoire et description générale de la Nouvelle France* francuskiego jezuitę Pierre'a François Xaviera de Charlevoix (1682-1761), która – choć nie do końca wolna od kolonialnych stereotypów – traktowała Indian z szacunkiem i wyznaczała im ważne miejsce w dziejach Nowej Francji²¹. Wraz ze stopniową izolacją Indian z obszarów dzisiejszego południowego Ontario i Quebecu w rezerwach oraz brakiem zapotrzebowania na ich militarne wsparcie zmieniła się też rola przyznawana im w powstających opracowaniach historycznych. Zaczęto utrzymywać coraz bardziej negatywne stereotypy ludności tubylczej Kanady, zwracając uwagę raczej na osobiste i zbiorowe wady, niemoralność, brutalność, niezaradność, ogólnie – niższość cywilizacyjną i biologiczną. Rasie indiańskiej nie dawano szans przetrwania, chyba że na drodze całkowitej asymilacji ze społeczeństwem kolonialnym. Z kolei początek XX w. przyniósł większe zainteresowanie konstytucyjną

¹⁹ J.W.St.G. WALKER, *The Indian in Canadian Historical Writing*, CHA Historical Papers 50(1971), 21-51; J.W.St.G. WALKER, *The Indian in Canadian Historical Writing, 1972-1982*, s. 340-341.

²⁰ B.G. TRIGGER, *The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present*, CHR 67(1986), s. 315-342.

²¹ Tamże, s. 316. Zob. F.X. CHARLEVOIX, *Histoire et description générale de la Nouvelle France avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, Paris 1744, 3 vol.

historią młodej Konfederacji Kanadyjskiej²², co dodatkowo obniżyło stopień zainteresowania dziejami ludów indiańskich.

Zarówno Walker, jak i Trigger podkreślili pozytywny wpływ nauk społecznych na podjęcie rewizji dotychczasowych ujęć problematyki rdzennych mieszkańców Kanady w nowszej historiografii. Według pierwszego z wymienionych autorów dopiero pogłębienie badań historycznych i uzupełnienie ich o najnowsze postulaty dziedzin, takich jak antropologia lub archeologia, doprowadziło do wypracowania „pełniejszego obrazu dziejowej roli Indian”²³. Trigger zaś wskazał konkretnie na prace Haroldda Innisa, *The Fur Trade in Canada*, i Alfreda Baileya, *The Conflict of European and Eastern Algonquian Cultures, 1504-1700*, jako wczesne, datowane na lata trzydzieste XX w., próby odnowionego spojrzenia na przeszłość Kanady, z przyznaniem właściwego w niej miejsca ludności tubylczej²⁴. Odtąd coraz bardziej widoczna stała się konieczność zastosowania podejścia interdyscyplinarnego w celu uzupełnienia badań historycznych związanych z rdzennymi mieszkańcami kontynentu amerykańskiego. Od połowy XX w. stało się ono niemal standardem, jak wykazuje choćby rosnąca popularność i rozwój metody etnohistorycznej.

Wymienione artykuły uzupełnić można o poszerzające nieco pole poszukiwań historiograficznych opracowania, analizujące miejsce Ludności Rodzimej Kanady w szkolnych podręcznikach historii czy w literaturze popularnej²⁵, bądź też traktujące ogólnie o tworzonym w euroamerykańskiej kulturze obrazie Indian²⁶. Wraz z rozwojem zasadniczo interdyscyplinarnych programów „studiów nad Ludnością

²² W ścisłym politycznym i prawnym sensie Kanada jest federacją i jako taka była powołana do życia na mocy Ustawy o Brytyjskiej Ameryce Północnej (*British North America Act*) w 1867 r. Termin „konfederacja” w kontekście kanadyjskim jest jednak uprawniony, gdyż oddaje specyfikę historycznego procesu jednoczenia poszczególnych kolonii północnoamerykańskich. W trakcie tej debaty liberałowie opowiadali się za federacją na wzór amerykański i autonomią prowincji, konserwatyści natomiast za scentralizowaną unią na wzór brytyjski. Terminu „konfederacja” zaczęto używać z myślą o kompromisie tych dwóch opcji. Zob. G. MARTIN, *Confederation*, w: *The Oxford Companion to Canadian History*, red. G. HALLOWELL, Don Mills 2004, s. 145; J.M. BUMSTED, *British North America*, w: tamże, s. 89-90. W niniejszej pracy stosuje się zarówno jedno, jak i drugie sformułowanie (Federacja Kanadyjska lub Konfederacja Kanadyjska), choć częściej to pierwsze.

²³ J.W.St.G. WALKER, *The Indian in Canadian Historical Writing, 1972-1982*, s. 341.

²⁴ B.G. TRIGGER, *The Historians' Indian*, s. 323-326.

²⁵ Zob. B.G. TRIGGER, *Natives and Newcomers. Canada's «Heroic Age» Reconsidered*, Kingston, Montreal, Manchester 1989. W kontekście historii historiografii wartościowy jest zwłaszcza pierwszy rozdział tej pozycji, *The Indian Image in Canadian History*, s. 3-49, wraz z wykazem podstawowej literatury w dziale *Notes on Sources*, s. 345-347.

²⁶ Zob. W.E. WASHBURN, B.G. TRIGGER, *Native peoples in Euro-American historiography*, w: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, cz. 1, s. 61-124; R.F. BERKHOFER Jr., *White Conceptions of Indians*, w: *History of Indian-White Relations*, s. 522-547.

Rodzimą” (*Native Studies*) w Kanadzie w ostatnich dziesięcioleciach wybrane periodyki – o czym była mowa – zaczęły poświęcać odpowiednią ilość miejsca na odnotowanie bieżącej bibliografii prac poświęconych historii Autochtonów, ukazały się także bibliografie komentowane²⁷.

Z zestawionych dotąd publikacji wynika, że sposób przedstawiania Ludności Rodzimej w opracowaniach historycznych ukazujących się w XIX i XX w. odpowiada uogólnionej i powszechnie przyjmowanej strukturze rozwoju faktycznych relacji społeczności rdzennych oraz napływowych na obszarze dzisiejszej Kanady. Ów model wyróżnia w przeszłości trzy główne etapy wzajemnych stosunków – okres „kontaktu i współpracy” (XVII-XVIII w.), stopniowej izolacji i jednocześnie prób asymilacji Autochtonów (mniej więcej po wojnie 1812-1814 r.), wreszcie dążeń do odnowy i dialogu (od lat sześćdziesiątych XX w.). Kamieniami milowymi tego rozwoju były konkretne deklaracje polityczne, jak choćby Ustawa o Indianach (*Indian Act*) z 1876 r., dla wielu symbol paternalizmu rządowego i deklasacji Autochtonów, albo Konstytucja Kanady z 1982 r. oraz poprawka do Ustawy o Indianach, tzw. *Bill C-31* z 1985 r., wyrażające z kolei uznanie aspiracji politycznych i kulturowych ludów rodzimych²⁸.

Wydaje się, że sama rzeczywistość polityczna i społeczna współczesnej Kanady sugeruje jasny osąd przeszłości – tak w jej wymiarze historycznym, jak i historiograficznym. Twórczość autorów „minionej epoki” z konieczności będzie więc uznana jako wyraz etnocentryzmu, stronniczości i poczucia wyższości, niezależnie od tego, czy przybiera formę życzliwej pobłażliwości, czy też agresywnie negatywnego osądu o Autochtonach. Wyraża się to już na płaszczyźnie analizy semantycznej. Walker w swym studium historiografii zwracał baczną uwagę na

epitety używane w opisie Indian, z których najpowszechniejszy to „dziki”, oraz pokrewne mu: „okrutny, zdraziecki, żądny krwi, brudny, diabelski, przesądny, niestały”. Do zbioru rzeczowników należały takie jak: „złodziej, żarłok, rzeźnik i włóczęga”. Pojawiały się i przeciwstawne przymiotniki – „dzielny, gościnny, oddany i wierny” – (...), ale zbyt rzadko, by odmienić negatywne wrażenie²⁹.

Rodzi się wobec tego wrażenie, że przystępujący do analizy historiografii dotyczącej relacji misjonarzy i ludności tubylczej Kanady ma zadanie ułatwione. Może

²⁷ Por. K.T. CARLSON, M.M. JETTÉ, K. MATSUI, *An Annotated Bibliography of Major Writings in Aboriginal History, 1990-99*, CHR 82(1996), s. 122-171.

²⁸ Zob. *Conceptions of History*, w: RCAP, vol. 1, *Looking Forward, Looking Back*, cz. 1, *The Relationship in Historical Perspective*, Ottawa 1996, s. 8.

²⁹ J.W.St.G. WALKER, *The Indian in Canadian Historical Writing, 1972-1982*, s. 340.

wykorzystać sposób postępowania i oceny powyższych autorów, jedynie ilustrując je nieco innym materiałem źródłowym. W istocie jest to jednak wyzwanie zasadnicze – dotychczasowe badania historiograficzne niemal całkowicie pomijały zagadnienie historii misji, interesując się wyłącznie ewolucją badań nad ogólnymi dziejami Kanady, miejscem, jakie przyznawano w nich Autochtonom oraz ich obrazem tworzonym przez historyków, nierzadko powielających negatywne stereotypy.

Tymczasem w okresie, kiedy ta podstawowa literatura historyczna niemal całkowicie pomijała Ludność Rodzimą, jako niewiele znaczącą dla dynamicznie rozwijającego się państwa o cywilizacyjnych korzeniach brytyjsko-francuskich, o Indianach i Inuitach mówiło się bardzo dużo w opracowaniach związanych z równolegle prowadzoną działalnością misyjną. Ów nurt piśmienniczy także przeżywał swą wewnętrzną ewolucję i jest on tym ważniejszy, choć niedoceniany, im bardziej dostrzega się i akceptuje istotną rolę życia duchowego i religijności w kulturze rdzennych mieszkańców Ameryki. Stąd też dotkliwy wydaje się brak szerszego spojrzenia na historiografię dotyczącą wzajemnych relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej. Temat ten podejmują jeszcze historycy Nowej Francji, jak choćby cytowany Bruce Trigger, ale pozostałe analizy historiograficzne niemal całkiem go pomijają³⁰.

Jaki można zatem raz jeszcze podsumować podstawowy cel niniejszego studium? Jest nim spojrzenie na piśmiennictwo historyczne dotyczące dziejów misji w Kanadzie w XIX i XX w. jako na miejsce kształtowania się oryginalnej refleksji nad problemem relacji międzykulturowych, w kontekście religijnych dążeń człowieka. To specyficzne zmaganie się nie przestaje być do dziś jednym z czynników tworzących kanadyjską przestrzeń współżycia odmiennych grup etnicznych. Sprowadza się do pytania, na ile możliwe jest porozumienie między ludźmi na płaszczyźnie duchowej, nie tylko ekonomicznej czy administracyjnej.

Rozważania historiograficzne pragnące ów temat pogłębić są przedmiotem drugiej części pracy. Po krótkim wprowadzeniu dotyczącym XIX-wiecznych sprawozdań misjonarzy, będzie w niej mowa o kolejnych etapach rozwoju piśmiennictwa historycznego obrazującego katolickie misje prowadzone w XIX i XX w. w Kana-

³⁰ Por. S. GAGNON, *Le Québec et ses Historiens de 1840 à 1920. La Nouvelle-France de Garneau à Groulx*, Québec 1978; S. GAGNON, *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal 1984; C. BERGER, *The Writing of Canadian History: Aspects of English-Canadian Historical Writing since 1900*, Toronto 1986; *Approaches to Native History in Canada: papers of a conference held at the National Museum of Man, October 1975*, red. D.A. MUISE, Ottawa 1977; D.B. SMITH, *Le «Sauvage» pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d'après les historiens canadiens-français des XIXe et XXe siècles*, Ville de la Salle 1979.

dzie. Jak wspomniano, wiek XIX i XX oraz terytorium dzisiejszej Kanady to podstawowe ramy chronologiczne i geograficzne pracy, choć pojawiają się także dygresje związane ze specyfiką badań odnoszących się do Stanów Zjednoczonych oraz do okresu Nowej Francji.

Część pierwsza została pomyślana jako zwięzłe wprowadzenie historyczne do zasadniczych rozważań historiograficznych. Choć stanowi zarys podstawowej faktografii, jej myślą przewodnią jest teza o dwutorowości dziejów Kościoła katolickiego w Kanadzie – równolegle powstawała tam bowiem typowa organizacja kościelna przeznaczona głównie dla ludności frankofońskiej i anglojęzycznej południa kraju, jak też utrzymywał się charakter typowo misyjny Kościoła Ludności Rodzimej. Do dziś polega on na zaangażowaniu osób duchownych spoza miejscowego kręgu kulturowego i etnicznego. Za podstawową przyczynę takiej dychotomii uznać należy specyfikę administracyjnego i społecznego statusu Autochtonów, który na przestrzeni całości relacji ze społeczeństwem euroamerykańskim opierał się bardziej na zasadzie segregacji niż integracji.

Zestawienie dwóch części pracy wynika ze świadomości, że temat wzajemnych stosunków kultur, religii czy narodów dziś bardziej niż kiedykolwiek nie wyczerpuje się jedynie w zestawieniu faktów, lecz skłania do podjęcia trudu interpretowania przeszłości³¹. Odwiecznym zadaniem historyka pozostaje dążenie, aby „nie przekazywać fałszu oraz nie ukrywać prawdy”³². To, co sentencja Cyserona wyraża zwięzłe i jasno, w praktyce podlega wielu wyzwaniom. Skoro wiedza historyczna jest ze swej natury zawsze fragmentaryczna (nie istnieje pełna dokumentacja źródłowa żadnego faktu), czy może pretendować do miana „prawdy o przeszłości”? Z tego względu w niniejszej pracy przyjęte zostało nie tyle epistemologiczne, co narracyjne kryterium oceny poddanego analizie materiału. Ma ono ostatecznie na celu wskazanie, na ile poszczególne opracowania, często poprzez odmienne interpretacje przeszłości, pomagają w tworzeniu coraz pełniejszego obrazu relacji misjonarzy i ludności tubylczej Kanady w XIX i XX w. Nie chodzi więc w tym przypadku o krytyczne ukazywanie braków albo stronniczości omawianych autorów – towarzyszy ona na swój

³¹ „Our language is morally loaded; there is no neutral vocabulary for historians (...). Any historian who employs nouns, verbs, adjectives, and adverbs to tell his story and puts them together in calculated patterns will unavoidably express «personal judgments about his subjects»”. J. AXTELL, *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York, Oxford 1989, s. 18-19.

³² Przynajmniej tak to sobie wyobrażał Cyseron: „Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid veri non audeat?” *De Oratore ad Quintum Fratrem* II, XV, 62.

sposób każdej pracy, także współczesnej³³. Ważniejsza jest natomiast próba pogodzenia ze sobą poszczególnych wizji przeszłości i ukazania mozaiki możliwych, bardziej komplementarnych niż przeciwnych, interpretacji.

PODZIĘKOWANIA

Niniejsza praca nie powstałaby bez zachęty, wsparcia, bezcennych uwag krytycznych oraz życzliwości wielu osób. Słowa podziękowania należą się przede wszystkim ks. prof. dr. hab. Zygmuntowi Zielińskiemu z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, dr. hab. Annie Reczyńskiej z Uniwersytetu Jagiellońskiego, prof. Janowi Grabowskiemu z Uniwersytetu Ottawskiego, dr. hab. Janowi Walkuszowi prof. KUL oraz o. André Dubois OMI, dyrektorowi Archiwum Deschâtelets w Ottawie. Ponadto misjonarzom oblatom z Polski i Kanady, którzy umożliwili autorowi kilkumiesięczne poszukiwania w tamtejszych archiwach i bibliotekach. Byli to zwłaszcza kolejni prowincjałowie zakonnej Prowincji Wniebowzięcia w Kanadzie – ojcowie Chris Pulchny i Janusz Błażej, przełożony Prowincji Polskiej, o. Teodor Jochem, a także o. Wojciech Kowal, pracownik naukowy Uniwersytetu Św. Pawła w Ottawie oraz pan André Paris, dyrektor Biblioteki tegoż Uniwersytetu. Ponadto liczni oblaci z Ottawy, Toronto i Brampton: Jan Wądołowski, Jan Sadowski, Alfred Grzempa, Adam Filas, Wojciech Błach, Roman Zapadka, Jacek Nosowicz, Roman Nisiewicz, Casimir Krystkowiak i Marcin Rosiński. Wyrazy wdzięczności także dla pań Pauliny Wiśniewskiej i Bożeny Adamiec, dla Arkadiusza Latuska, a także dla wszystkich tych osób i instytucji, w Polsce i Kanadzie, które w różnym stopniu swą życzliwością objęły niniejszy projekt.

Na szczególną wdzięczność zasługują wreszcie (last but not least) biskup Reynald Rouleau OMI z diecezji Churchill-Hudson Bay i jego współpracownicy – oblaci: Robert Lechat, Charles Choque, Wiesław Krótki, Grzegorz Oszust, Bogdan Osiecki, Jusipi Meeus, Louis Fournier, Daniel Szwarz oraz przyjaciele Inuici z Gjoa Haven, Kugaaruk, Taloyoak i innych miasteczek kanadyjskiej Arktyki.

³³ Por. E. FURNISS, *The Carrier Indians and the Politics of History*, w: *Native Peoples. The Canadian Experience*, red. R.B. MORRISON, C.R. WILSON, Don Mills 1995, s. 508-511.

≈ CZĘŚĆ PIERWSZA ≈

ZARYS DZIEJÓW MISJI KATOLICKICH NA ZIEMIACH DZISIEJSZEJ KANADY

Historia misji na obszarze dzisiejszej Kanady obejmuje dwa zasadnicze okresy. Lata 1604-1763 to czas Nowej Francji, misji jezuickich, a częściowo także franciszkańskich, sulpicianów i diecezjalnych, powstania diecezji Quebecu (długo jedynej katolickiej diecezji w Ameryce Północnej), stopniowego umacniania francuskiej dominacji nad Rzeką Świętego Wawrzyńca oraz poszerzania jej na obszary Wielkich Jezior, rzek Ohio i Missisipi aż po Zatokę Meksykańską. Okres drugi był naznaczony włączeniem części tych terytoriów do brytyjskiego imperium kolonialnego. W XIX w. kształtowała się granica między Stanami Zjednoczonymi a posiadłościami brytyjskimi, które stopniowo obejmowały cały obszar dzisiejszej Kanady. W tym czasie, po przejściowym osłabieniu działalności misyjnej w wyniku burzliwych przemian politycznych na przełomie wieków, doszło do jej gruntownego odnowienia. Tym razem pionierami byli głównie księża diecezji Quebecu, a następnie, na obszarze znacznie wykraczającym poza granice misji Nowej Francji, Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, przybyli do Kanady w 1841 r. Jezuici także podjęli swe dawne zaangażowanie, lecz już w sposób znacznie bardziej ograniczony. Okres Nowej Francji oraz stulecia XIX i XX tworzą dwie odrębne całości pod względem historii politycznej i kościelnej Kanady. To w tym drugim okresie powolne jednoczenie dotąd niezależnych brytyjskich kolonii, zwłaszcza po przełomowym roku 1867, doprowadziło do powstania państwa kanadyjskiego w jego dzisiejszym kształcie. Systematycznie rozrastała się także struktura terytorialna Kościoła katolickiego. Ponieważ jednak misje prowadzone w XIX i XX w., których dotyczyć będzie część historiograficzna niniejszej pracy, czerpały obficie z wcześniejszych tradycji Nowej Francji, wprowadzająca panorama historyczna obejmie w zarysie całość dziejów ewangelizacji Autochtonów w Kanadzie.

ROZDZIAŁ 1

SYTUACJA PRAWNA LUDNOŚCI RODZIMEJ W OKRESIE KOLONIALNYM

Chrześcijańskie misje przez wieki naznaczone były delikatnym napięciem między ich treścią religijną a znaczeniem politycznym i gospodarczym. Już w okresie późnej starożytności proces chrystianizacji kolejnych obszarów i ludów poza granicami Cesarstwa Rzymskiego zyskał na znaczeniu politycznym. Istotą było jak zawsze głoszenie Ewangelii³⁴, ale odkąd chrześcijaństwo stało się religią państwową Imperium, działalność misyjna została obciążona świadomością polityczno-prawnych konsekwencji przyjęcia nowej wiary. Ów w istocie świecki kontekst misji jeszcze bardziej zaważył na dziejach katolicyzmu wśród ludów, które na skutek odkryć geograficznych XV i XVI w. nie zdołały utrzymać swej niezależności wobec potęg europejskich. Fakt przedłużania się politycznego upośledzenia Ludności Rodzimej miał daleko idące skutki w sferze kościelnej, nawet jeśli misjonarze świadomie koncentrowali się przede wszystkim na religijnej stronie swej pracy, a kolonialna administracja deklarowała rozdział Kościoła od państwa. Dlatego warto przybliżyć kontekst dziejów misji na obszarze dzisiejszej Kanady rozpoczynając od zagadnienia oficjalnego statusu zamieszkujących go Autochtonów w ramach systemu politycznego francuskich, a następnie brytyjskich kolonii.

1.1. Prawo do Nowego Świata w polityce Francji

W momencie powstania pierwszych trwałych osad europejskich na kontynencie amerykańskim był on już ziemią zaludnioną. Choć tradycje religijne rdzennej ludności Kanady często nie biorą pod uwagę możliwości zasiedlenia kontynentu na drodze stopniowych migracji z terenów Azji, geologia, paleoantropologia, archeo-

³⁴ Zob. *Missione*, w: B. MONDIN, *Dizionario Storico e Teologico delle Missioni*, Città del Vaticano 2001, s. 184.

logia i lingwistyka wskazują na możliwość pojawienia się pierwszych ludzi na obszarze Ameryk przed około dwunastoma tysiącami lat. Odmienny problem stanowi pytanie, czy napotkani przez Europejczyków Autochtoni byli w prostej linii potomkami tych pierwszych prehistorycznych „imigrantów” z Azji. Wiele wskazuje na to, że kontynent amerykański został raczej zaludniony na drodze wielu następujących po sobie migracji³⁵.

Jakkolwiek by nie było szacuje się, że na obszarze dzisiejszej Kanady w początkach XVII w. mieszało ok. 220 tys. ludzi³⁶. Jak podkreślał jeden z pionierów kanadyjskiej etnografii, pochodzący z Nowej Zelandii Diamond Jenness (1886-1969), choć liczba ta wydaje się znikoma w porównaniu z milionami kilometrów kwadratowych terytorium, którym tubylcy nie mogli efektywnie zarządzać, to jednak „należy pamiętać, że rozliczne szczepy indiańskie rościły sobie prawo do prawie każdej części kraju, a przybywający z zamiarem kolonizacji Europejczycy byli uzurpatorami w oczach Autochtonów, chyba że otrzymali prawo do ziemi od nich samych”³⁷.

Uznawały to pogłębiona w kontekście doświadczeń hiszpańskich w Nowym Świecie katolicka teologia oraz oficjalne wypowiedzi papieskie. Teolog z Salamanki, Franciszek de Vitoria (ok. 1485-1546), sprzeciwiał się aplikacji prawa odkrywcy do ziem uprzednio już zamieszkanym, a papież Paweł III wskazywał na nienaruszalność własności Autochtonów w bulli *Sublimis Deus* z 1537 r.³⁸ Jednak wraz z postępem europejskiej kolonizacji teorie prawne usprawiedliwiające ten proces nadal się rozwijały, koncentrując się z czasem nie tyle na korzystnym dla Ludności Rodzimej argumentie „obecności” na danym terytorium od „niepamiętnych czasów”, ale na kwestii „efektywnego używania ziemi”³⁹. Państwa kolonialne potrafiły adaptować teorie prawa międzynarodowego do konkretnych potrzeb politycznych, troszcząc się w ten sposób o zachowanie legalnych podstaw własnego postępowania wobec ludności tubylczej. W przypadku posiadłości angielskich w Ameryce Północnej, w większości przypadków starano się o zakup prawa do ziemi od Indian. Nie ozna-

³⁵ Zob. A.D. McMILLAN, E. YELLOWHORN, *First Peoples in Canada*, Vancouver, Toronto 2004, s. 25-43; O.P. DICKASON, *Les Premières Nations du Canada*, Sillery 1996, s. 22-28; C.J. JAENEN, *French Sovereignty and Native Nationhood*, w: *Sweet Promises. A Reader on Indian-White Relations in Canada*, red. J.R. MILLER, Toronto, Buffalo, London 1992, s. 19-20.

³⁶ Zob. D. JENNESS, *The Indians of Canada*, Ottawa 1980, s. 1.

³⁷ Tamże, s. 1-2.

³⁸ *Native Rights in Canada*, red. P.A. CUMMING, N.H. MICKENBERG, Toronto 1980, s. 14-15. Pierwsze wydanie tej publikacji ukazało się w 1970 r.

³⁹ C.J. JAENEN, *French Sovereignty and Native Nationhood*, s. 26; L.C. GREEN, O.P. DICKASON, *The Law of Nations and New World*, Edmonton 1989.

czało to jednak uznania pełnej niezależności Autochtonów, na wzór suwerennego państwa narodowego, lecz jedynie akceptację faktycznego stanu zajmowania i korzystania przez nich z danego terytorium⁴⁰.

W wyjątkowej sytuacji pod tym względem byli pierwsi siedemnastowieczni osadnicy francuscy nad Rzeką Świętego Wawrzyńca. Po dotarciu na miejsce dzisiejszego miasta Quebec w 1608 r., nie zastali tam potomków Irokezów opisanych w 1534 r. przez podróżnika i odkrywcę Jacquesa Cartiera (1491-1557). Ich miejsce zajęli wędrowni Algonkinowie, którzy nie czuli się związani z tym terytorium długą tradycją historycznej obecności, a ponadto korzystali z niego we właściwy nomadom sposób⁴¹. Młoda kolonia rozwijała się więc początkowo na praktycznie niezajętym terenie, który zarówno dla Francuzów, jak i dla samych Indian stanowił rodzaj *terrae nullius*⁴². Jeśli do Nowej Francji włączano inne tradycyjne indiańskie obszary, czyniono to jedynie formalnie. Wystarczało do tego samo nawiązanie kontaktów z daną grupą Indian albo czysto werbalna deklaracja proklamująca panowanie królewskie. Aż do upadku kolonii francuskiej nie podpisano żadnego oficjalnego traktatu, który zakładałby zrzeczenie się przez Autochtonów ziemi na rzecz przybyszów zza oceanu⁴³. Z uwagi na specyfikę początków francuskiej kolonizacji, w relacjach z Indianami nie istniał problem legalnej własności terytorialnej nawet wtedy, gdy handlarze i misjonarze docierali w głąb rzeczywistych obszarów plemiennych. Dopiero w późniejszym okresie zaczęto formalnie ogłaszać panowanie króla Francji na ziemiach zajmowanych przez tubylców, daleko poza faktycznym zasięgiem władzy kolonii. Często czyniono to jedynie symbolicznie, nawet bez wiedzy tubylców⁴⁴.

Amerindianie, utrzymując przyjazne stosunki z Francuzami, nie mieli więc poczucia, iż obecność kolonizatorów pozbawia ich własności ziemi. Przede wszystkim sami nie operowali takimi pojęciami z precyzją właściwą europejskim prawnikom, a ponadto ich stosunek do zajmowanego terytorium był natury bardziej duchowej niż wymiernej prawnie i ekonomicznie.

⁴⁰ G.E.G. STANLEY, *As Long as the Sun Shines and Water Flows. An Historical Comment*, w: *As Long as the Sun Shines and Water Flows, a Reader in Canadian Native Studies*, red. I.A. GETTY, A.S. LUSSIER, Vancouver 1983, s. 3-4.

⁴¹ Zob. B.G. TRIGGER, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Kingston, Montreal 1987, s. 214-224; *Native Rights in Canada*, s. 83-84.

⁴² C.J. JAENEN, *French Sovereignty and Native Nationhood*, s. 20.

⁴³ Tamże; *Native Rights in Canada*, s. 75-78.

⁴⁴ Zob. *Pris de Possession au Nom du Roy, de Tous les Païs Communément Compris sous le Nom des Outaouïacs*, w: JR, vol. 55, Cleveland 1899, s. 104-115; C.J. JAENEN, *French Sovereignty and Native Nationhood*, s. 29-30.

W swej polityce wobec Autochtonów Europejczycy korzystali z dwojakiego rozumienia „suwerenności” i „niezależności”⁴⁵. Jeśli władze Nowej Francji nie uznawały prawa Indian do zajmowanych przez nich obszarów, to czyniły to z punktu widzenia prawa międzynarodowego i w relacji do innych potęg europejskich. W tym przypadku odwoływały się do przywileju „odkrycia i podboju” i ogłaszały suwerenną i niepodzielną władzę króla na nowym terytorium, wraz z pełną własnością ziemi. Choć stosowano w tym kontekście także argumentację religijną – i to w jej formie odrzuconej w bulli *Sublimis Deus* – faktycznie motywy takich roszczeń były „bardziej polityczne niż pobożnościowe”⁴⁶. Z drugiej strony, na płaszczyźnie praktycznych stosunków wewnętrznych w kolonii, respektowano tubylcze prawa własności oraz organizację społeczną, wraz z tradycjami regulującymi całokształt życia plemion, nazywanych nawet oficjalnie „narodami”. Dlatego francuska polityka kolonialna nie musiała być odczuwana przez Indian jako zagrożenie.

Oczywiście nie istnieją wystarczające świadectwa, które mogłyby pomóc w odтворzeniu sposobu, w jaki, siedemnastowieczni Autochtoni postrzegali konsekwencje przybycia Francuzów. Jaenen twierdzi, że prawdopodobnie Indianie rozróżniali precyzyjnie dwa sposoby europejskiej obecności na swych ziemiach – brytyjski, polegający na osadnictwie, a zatem zmierzający do stopniowego wydziedziczenia miejscowych plemion, oraz francuski, ograniczający się do handlu futrami, bronią i alkoholem⁴⁷. Nie bez znaczenia w tym potencjalnym rozróżnieniu jest fakt, iż Nowa Francja nigdy nie stała się celem zbyt licznej europejskiej imigracji. W pierwszych dziesięcioleciach istnienia kolonii jej losy wręcz zależały od politycznych manewrów różnych grup indiańskich, zwłaszcza irokeskich, które widziały własną korzyść w podtrzymywaniu stosunków handlowych z Europejczykami i utrzymywaniu rodzaju równowagi sił między protestanckimi kolonizatorami na południu i Francuzami⁴⁸.

⁴⁵ Tamże, s. 30-33.

⁴⁶ Przykład takiej argumentacji: M. LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France*, Paris 1866 [reprint wydania z 1612 r.], s. XVI-XVII. Pominięte zostaną obecnie bardziej skomplikowane kwestie związane z uznaniem przez władze Nowej Francji jakiegoś zakresu praw do samostanowienia tubylców zamieszkujących pogranicze posiadłości brytyjskimi. W grę wchodziły tu bowiem często dyplomatyczne wybiegi związane z konfliktami europejskich rywali. Zob. *Native Rights in Canada*, s. 75-78, 80-82.

⁴⁷ Jaenen dodaje jednak: „These stereotypes do not indicate any basic difference in the attitudes of the English and French towards the Amerindians”. C.J. JAENEN, *The Frenchification and Evangelization of the Amerindians in the Seventeenth Century New France*, CCHA Study Sessions 35(1968), s. 67; *Native Rights in Canada*, s. 83-84.

⁴⁸ Opinię taką prezentował jeden z pierwszych historyków Nowej Francji, Pierre-François-Xavier de Charlevoix SJ. Zob. B.G. TRIGGER, *Natives and Newcomers*, s. 25. Co więcej, „he denied that

W okresie osiemnastowiecznych wojen brytyjsko-francuskich militarne przymierza z Indianami były równie istotnym elementem strategii kolonialnej.

Należy więc podkreślić, iż wczesne etapy europejskiego osadnictwa na południowo-wschodnich krańcach dzisiejszej Kanady nie naruszyły zasadniczo dotychczasowego schematu tubylczej własności ziemi. Wyłączając położone dalej na północ stacje handlowe brytyjskiej Kompanii Zatoki Hudsona (*Hudson's Bay Company*, dalej HBC), obecność Europejczyków ograniczała się jedynie do wąskiego pasa wzdłuż Rzeki Świętego Wawrzyńca oraz do prowincji nad Atlantykiem. Poza nimi rozciągał się tzw. *pays d'en haut*, region zarezerwowany dla Indian i otwarty jedynie dla handlarzy, misjonarzy i cywilnej lub militarnej administracji. Dwojakie rozumienie suwerenności przez stronę francuską pozwalało uważać go za własność króla Francji, a Indian za jego poddanych, jednocześnie zapewniając Autochtonom poczucie wolności i niezależności od jurysdykcji opartej na obcym im prawie kolonialnym⁴⁹.

Sytuacja zaczęła ulegać zmianie wraz z początkiem panowania brytyjskiego na obszarze Nowej Francji, potwierdzonym w traktacie paryskim z 1763 r., i realizacją odmiennej od francuskiej koncepcji regulacji stosunków z Ludnością Rodzimą. Istotnym czynnikiem był tu stały wzrost gęstości zaludnienia w nowych posiadłościach brytyjskich, który zmuszał do zajmowania przez osadników kolejnych terytoriów indiańskich. W latach kształtowania się i krzepnięcia kanadyjskiego państwa w XIX w. tradycyjne ziemie tubylcze nie zdołały uzyskać prawnego statusu, który by odzwierciedlał aspiracje ich pierwotnych mieszkańców do pełnej niezależności, a przynajmniej daleko posuniętej autonomii⁵⁰. Oprócz względów politycznych i administracyjnych, zależnych od strony europejskiej, mogło to po części wynikać także ze specyfiki wewnętrznej struktury społeczeństw tubylczych, które w zdecydowanej większości przypadków nigdy nie zdołały stworzyć liczniejszych i bardziej zorganizowanych pod względem politycznym organizmów państwowych. Dlatego choć przedstawienie szczegółowej charakterystyki etnograficznej rdzennych mieszkańców Kanady znacznie wykroczyłoby poza ramy niniejszej pracy, warto poświęcić nieco więcej miejsca zagadnieniu ich

the French had a right to treat Indians without their consent as subjects of the French crown (...)"
Tamże.

⁴⁹ C.J. JAENEN, *French Sovereignty and Native Nationhood*, s. 36-39.

⁵⁰ Wymowne pod tym względem były reakcje Metysów na działania administracji federalnej na terytorium planowanej prowincji Manitoby w 1869 r. oraz zbrojne powstanie Metysów i części plemion indiańskich na preriiach dzisiejszej prowincji Saskatchewan w 1885 r. Zob. J.R. MILLER, *Skyscrapers Hide the Heavens. A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto, Buffalo, London 2001, s. 200-201, 235-236; G. FRIESEN, *The Canadian Prairies. A History*, Toronto, London 1993, s. 195.

tradycyjnej socjalnej i politycznej organizacji. Dla schematycznej i uproszczonej prezentacji tego zagadnienia najbardziej użyteczne jest klasyczne ujęcie cytowanego już Diamonda Jennessa, choć należy mieć świadomość, iż od czasu powstania jego syntezy etnografia kanadyjska poczyniła znaczne postępy w całościowym badaniu różnorodnych kultur i tradycji Ludności Rodzimej⁵¹.

1.2. Struktury społeczne ludów rodzimych

Pod koniec XVI w. ziemie dzisiejszej Kanady dzieliły się pod względem etnicznym na dwa podstawowe obszary. Rejony arktyczne zamieszkiwali Inuici (Eskimosi) mówiący tym samym językiem oraz dzielący tę samą kulturę, niezależnie od pewnych regionalnych różnic. Pozostała część kraju należała do Indian, o wiele bardziej zróżnicowanych pod względem językowym i kulturowym. Chcąc dokonać skutecznej klasyfikacji poszczególnych ludów indiańskich, Jenness, a za nim inni etnografowie, starał się ująć przede wszystkim związki między naturalnym ukształtowaniem terenu oraz często wynikającym z niego trybem życia i podobną kulturą skądinąd niezależnych od siebie (czasem nawet językowo czy dialektycznie) grup Autochtonów. Opierając się na tych założeniach, wyróżnił on na terytorium Kanady siedem tzw. obszarów kulturowych, w ramach których egzystowały mniejsze autonomiczne społeczności⁵². Praktyczny dla celów naukowych czy muzealnych podział jest częściowo sztuczną konstrukcją i nie rości sobie pretensji do odzwierciedlenia pełnej rzeczywistości historycznej i politycznej ludów, których dotyczy⁵³. Ta ostatnia przedstawia zaś obraz o niezwyklej komplikacji.

Mówiąc o ludności tubylczej, potocznie stosuje się takie terminy, jak „szczep”, „plemię”, „naród”, „wódz” itd. Jenness zwrócił jednak uwagę, iż

⁵¹ Z literatury polskojęzycznej bardziej ogólne i jednocześnie zwięzłe wprowadzenie zamieszcza J. GRABOWSKI, *Historia Kanady*, Warszawa 2001, s. 16-30. Por. I. RUSINOWA, *Z dziejów Indian kanadyjskich*.

⁵² Zob. D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 8-14. Pierwszym, który się podjął takiej klasyfikacji, miał być pracownik Amerykańskiego Muzeum Historii Naturalnej, Clark Wissler, w 1922 r. Zob. A.D. McMILLAN, E. YELLOWHORN, *First Peoples in Canada*, s. 9.

⁵³ Zob. D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 7-10. Podział ludności tubylczej Kanady według obszarów kulturowych w ujęciu Jennessa wyróżnia: „(1) Migratory tribes of the eastern woodlands; (2) Agricultural tribes of the eastern woodlands; (3) Plain's tribes; (4) Tribes of the Pacific coast; (5) Tribes of the Cordillera; (6) Tribes of the Mackenzie and Yukon River basins; (7) The Eskimo [of the Arctic]”. Tamże, s. 11. Nowsze opracowania zachowują zasadniczo ten podział, upraszczając go nieco. Por. A.D. McMILLAN, E. YELLOWHORN, *First Peoples in Canada*, s. 9, gdzie wyróżnia się po prostu regiony: „Arctic, Subarctic (Western, Eastern), Eastern Woodlands, Plains, Plateau, Northwest Coast”.

w Kanadzie plemię (*tribe*) rzadko było określoną całością. Naczelnicy wodzowie pojawiali się wyjątkowo, ponieważ z reguły gromady (*bands*) albo wioski były politycznie niezależne od sąsiadów, z którymi wiązało je najwyżej pokrewieństwo albo wspólnota interesów. Bardziej oddalone gromady różniły się dialektem i łatwo adoptowały zwyczaje otaczających je obcych ludów, aż do utraty poczucia politycznej jedności z dalekimi krewnymi i czasem [manifestacji] otwartej wrogości. Co więcej, w ramach wielkich migracji, które nastąpiły tuż przed penetracją kontynentu przez Europejczyków, wiele gromad całkowicie odseparowało się od swych współziomków i objęło w posiadanie odległe tereny łowieckie. Z tego powodu określenie granic plemion lub jakichkolwiek jednostek politycznych większych od gromady staje się często niemożliwe⁵⁴.

Złożoność i spójność organizacji plemion zależała głównie od łatwości i sposobów zdobywania środków utrzymania. Najmniej zwartą strukturą społeczną odznaczały się migrujące ludy z terenów arktycznych i subarktycznych, a więc Inuici oraz Indianie należący na północnym zachodzie do athapaskańskiej, a na północnym wschodzie do algonkińskiej rodziny językowej. Choć zarówno wśród jednych, jak i drugich wyróżnia się większe społeczności, czy nawet plemiona, w praktyce funkcjonowali oni głównie w oparciu o rodzinę.

Dotyczy to przede wszystkim Inuitów, którzy jedynie okresowo łączyli się w liczniejsze grupy, wyrażające własną tożsamość wspólnotową poprzez identyfikację z daną lokalizacją geograficzną, od której często pochodziła nazwa takiej większej społeczności, tworzona za pomocą dodania do nazwy geograficznej przyrostka „-miut”, np. *Nettilingmiut*, *Padlermiut*, itp. Nie były to plemiona nawet w umownym sensie tego słowa, gdyż poczucie wspólnej tożsamości, choć na innym poziomie rzeczywistych związków i relacji, mogło obejmować Inuitów także z bardzo odległych od siebie grup⁵⁵.

Indianie wschodnich i zachodnich rejonów subarktycznych także tworzyli mniej lub bardziej trwałe gromady. W ich przypadku wyraźniejszy stawał się

⁵⁴ D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 8. W terminologii anglojęzycznej kluczowym słowem określającym pierwszy stopień struktury społecznej Amerindian, wyższy niż tylko najbliższa rodzina, a niższy niż plemię czy szczepek, jest termin „band”. W niniejszej pracy jest on tłumaczony jako „gromada”. Dziś termin ten ma także precyzyjne znaczenie w kanadyjskim systemie prawnym, związanym ze świadczeniami na rzecz Indian. Wiele gromad, zamiast słowa „band”, preferuje określenie „Pierwsze Narody” – „First Nations”. Zob. CANADA [Communications Branch, Indian and Northern Affairs Canada], *Words First. An Evolving Terminology Relating to Aboriginal Peoples in Canada*, Ottawa 2002.

⁵⁵ J.S. MATTHIASSEN, *The Maritime Inuit: Life on the Edge*, w: *Native Peoples. The Canadian Experience*, s. 88-89. Autor stwierdza, iż Inuici nie posiadali precyzyjnego systemu politycznego, ani nawet organizacji plemiennej. Świadczył o tym brak określonych granic zajmowanego terytorium, dziedzicznej pozycji władzy itp. Jednocześnie nie oznacza to, że ich społeczność była całkiem pozbawiona atrybutów politycznych. Tamże.

także podział na odrębne plemiona. Jednocześnie z uwagi na rozległość terytoriów łowieckich, trud zdobywania pożywienia, częste przemieszczanie się i konieczność sprawnej adaptacji do zmiennych warunków zewnętrznych, poszczególne gromady danego plemienia żyły często w sporej izolacji, aż do utraty rzeczywistych relacji jednych z drugimi. Jedynie niezwykle rzadko mogło dochodzić do zgromadzenia się wszystkich grup jednego plemienia⁵⁶. Organizacja społeczna nie polegała więc na sztywnych i precyzyjnie określonych strukturach. Co więcej – na pograniczu między plemionami mówiącymi zbliżonymi do siebie dialektami gromady przynależące do dwóch różnych plemion mogły upodabniać się do siebie i zacierać w ten sposób rzeczywiste etniczne różnice. Podsumowując, Jenness stwierdził zatem, iż

(...) termin „plemię”, wyrażając się ściśle, z trudem może być zastosowany do wschodnich i północnych ludów Kanady; implikuje on bowiem zespół ludzi zajmujących ciągle terytorium, posiadających te same zwyczaje, mówiących tym samym językiem i działających jako całość w sferze militarnej. Dalej zakłada jasną polityczną separację od sąsiednich ludów, zwykle ze swej strony związanych z odmiennymi zwyczajami i językiem. Bez wątpienia na obszarach, które bierzemy pod uwagę, występowały plemiona tego rodzaju – Beothuk w Nowej Fundlandii, Mi'kmaq w Nowej Szkocji, i być może Yellowknife w pobliżu Wielkiego Jeziora Niedźwiedziego. Ale generalnie czy to w przypadku ludności języka algonkińskiego, athapaskańskiego czy też Inuitów, jedyną wyraźnie określoną politycznie jednostką była gromada⁵⁷.

Bardziej zaawansowana była organizacja społeczna również koczowniczych Indian prerii. Typowe były dla nich trwałe i liczniejsze gromady, z których każda posiadała radę oraz wodza. Wszystkie tego rodzaju klany danego plemienia zbierały się wspólnie każdego roku, uznając wówczas przewodnictwo jakiejś wybitnej jednostki. Plemię zatem było jasno wyodrębnione spośród sąsiednich ludów. Co więcej – niezależne od siebie, choć spokrewnione plemiona, tworzyły konfederację w obronie wspólnych interesów. I tu jednak rola przywódcy nie była wyraźna i zależała od wolnej akceptacji jego autorytetu, co ostatecznie osłabiało polityczne możliwości Indian⁵⁸.

Najbardziej złożoną organizację społeczno-polityczną posiadały półosiadłe plemiona na południowo-wschodnich obszarach dzisiejszego Ontario

⁵⁶ D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 120-121; C.R. WILSON, *The Northern Athapascans: a Regional Overview*, w: *Native Peoples. The Canadian Experience*, s. 227. Wedle ostatniego z cytowanych autorów „północne plemiona athapaskańskie wypracowały strategie społeczne oparte na giętkości i nieformalnych strukturach instytucjonalnych”.

⁵⁷ D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 121-122.

⁵⁸ Tamże, s. 127-128. Dodatkową ciekawą formą wewnętrznej organizacji tych nizinnych ludów były „towarzystwa” albo „bractwa”, powoływane ponad podziałami na klany i obdarzone pewnymi kompetencjami i autorytetem nad pozostałymi członkami plemienia czy grupy. Tamże, s. 128-129.

oraz na wybrzeżu Pacyfiku. Podstawowymi strukturami tych społeczeństw były wioski, klany i fratrie⁵⁹, choć odmiennie przedstawiało się znaczenie i rola podobnych podziałów nad Pacyfikiem i na wschodzie dzisiejszej Kanady.

W przypadku Irokezów najważniejszy politycznie był klan, a fratria, która jednoczyła nieraz kilka klanów, miała bardziej ceremonialne znaczenie. Choć członkowie klanu mogli zamieszkiwać różne wioski, stanowili jasno określoną wspólnotę. Ostatecznie zarówno wioski, klany, jak i fratrie były podporządkowane jednostki plemiennej, plemiona z kolei – niezależne w sprawach wewnętrznych – łączyły się w konfederację, reprezentowaną na zewnątrz przez wspólną radę. Rada posiadała duży zakres władzy, a członkostwo w niej było w kilku przypadkach dziedziczne. Tworząc ją sachemowie byli jednak rodzajem cywilnych urzędników i nie posiadali pełnej kontroli nad wojownikami, z których wywodzące się niektóre jednostki mogły rywalizować z autorytetem rady i podejmować decyzje na własną rękę. Rada nie zapewniała też pełnej jednności działania zewnętrznego wszystkich plemion, z których każde mogło podejmować samodzielne decyzje. Taki rodzaj organizacji nie był sprzeczny z demokratycznym charakterem Irokezów, wśród których nie było nierówności społecznych⁶⁰.

Zgodnie z przekazami tradycji ustnej powstanie konfederacji pięciu plemion irokeskich (Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Seneca) datuje się na 1451 r.⁶¹ Przypominała ona w wysokim stopniu twór państwowy w europejskim sensie tego słowa. Irokezi aspirowali też do pełnej niezależności w konfrontacji z rozrastającymi się brytyjskimi i francuskimi koloniami. Z końcem XVIII w. francuscy urzędnicy wykorzystywali ten fakt w rozmowach ze stroną brytyjską, posuwając się aż do przyznania Irokezom prawa do niezależnego bytu państwowego, aczkolwiek był to prawdopodobnie jedynie chwyt propagandowy, wymierzony w Brytyjczyków, stano-

⁵⁹ Jenness używa tu słowa „phratry”, które słownik angielsko-polski tłumaczy poprzez wyraz „fratria”. Pochodzi ono z języka greckiego i nawiązuje do historii i kultury starożytnej Grecji. Przez analogię pozwala ono lepiej wyobrazić sobie poszczególne elementy struktury społecznej omawianych grup Ludności Rodzimej. Jeden ze słowników kultury antycznej podaje, iż fratria to „grupa ludzi związanych pokrewieństwem, złączonych dla celów politycznych, wyborczych itd. W Atenach każda fratria składała się z 30 *gene* (rodów) i stanowiła z kolei część *fyli*. Członkowie fratrii zwali się *fratres* i byli połączeni religijnymi zwyczajami i uroczystościami”. Zob. *Mała encyklopedia kultury antycznej*, red. Z. PISZCZEK, Warszawa 1988, s. 269. Synonimem dla fratrii może być słowo „bractwo”.

⁶⁰ Zob. D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 133-139, 147.

⁶¹ Zob. C. HEIDENREICH, *Iroquois League*, w: *The Oxford Companion to Canadian History*, s. 323. Związek ów nazywano „Konfederacją Pięciu Narodów” albo „Liga Hodehosaunee”. Zob. J. GRABOWSKI, *Historia Kanady*, s. 20.

wiących dla Nowej Francji coraz większe zagrożenie⁶². Francuzi liczyli po prostu na pozyskanie sobie przyjaźni Irokezów. Jak pisał poetycko Jenness, Indianie ci „mieli ducha budowniczych imperiów, choć ich imperium, jak blask wschodu słońca podczas arktycznej zimy, odeszło w cień, zanim zdążyło osiągnąć swą pełną jasność”⁶³.

Wreszcie wśród Indian zamieszkujących wybrzeża Pacyfiku podstawową komórką społeczną była szeroko rozumiana rodzina albo lepiej „ród”. Jego członkowie najczęściej zamieszkiwali jeden wspólny duży dom, kilka takich domów tworzyło zaś wioskę. W jej ramach związane ze sobą bliżej rody łączyły się w klany, z kolei klany mogły łączyć się w bractwa. Ród mógł mieć swych przedstawicieli także w innych wioskach. W odróżnieniu od Irokezów zarówno klany, jak i bractwa były istotne bardziej z ceremonialnego i społecznego punktu widzenia i miały ograniczone znaczenie polityczne. Często też wykraczały swym zasięgiem poza ścisłe granice etniczne i językowe⁶⁴. Politycznie najważniejsza była wioska, która mogła być całkiem niezależna albo połączona z sąsiednimi wioskami wspólnotą języka, kultury i interesów. Nie tworzyły one jednak struktur plemiennych w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak by wskazywały używane do ich opisu nazwy (Kwakiutl, Tsimshian itp.). Odnoszą się one bardziej do wspólnego języka, niż do organizacji politycznej, w ramach której jedynie wioska pozostawała niezależną i jasno zdefiniowaną całością. Każdy z rodów dzielił się ponadto na grupy szlachetnie urodzonych, ludzi zwykłych oraz niewolników. Awans społeczny jednostki w ramach klanów czy wiosek dokonywał się na drodze dystrybucji różnego rodzaju dóbr materialnych. Było to sformalizowane w wielkich festiwalach (tzw. *potlatch*), na których dany Indianin rozdawał uczestnikom niemal całość długo gromadzonego dobytku, albo dokonywało się poprzez zwykłe prezenty. Jeśli przyjmujący nie był na czas gotów do odwzajemnienia się ofiarodawcy w dwójnasób (dosłownie), spadał niżej w rankingu społecznym. Miało to niewątpliwy wpływ na rozwój kolorytu artystycznego i ceremonialnego. Choć złożona kultura Indian nad Pacyfikiem mogła w ten sposób imponować, nie posiadała w sobie takiego politycznego potencjału, jak to miało miejsce w przypadku Irokezów.

⁶² *Native Rights in Canada*, s. 82-83. Dla pełnej precyzji należy odróżnić tu Konfederację Pięciu Narodów od całości plemion irokeskich. Należeli do nich także mówiący podobnym językiem tzw. Neutralni oraz Huronowie, sprzymierzeńcy Francuzów, pozostający w konflikcie z Konfederacją Pięciu Narodów. Zob. J. GRABOWSKI, *Historia Kanady*, s. 20.

⁶³ D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 147.

⁶⁴ Tamże, s. 139-148.

Powyższe zaakcentowanie problemu różnorodności organizacyjnej Ludności Rodzimej na obszarze dzisiejszej Kanady miało na celu zwrócenie uwagi na fakt, iż bliskość językowa, a nawet przynależność do tego samego obszaru kulturowego, nie oznaczała w większości przypadków zwartej politycznej jedności poszczególnych grup Autochtonów, z którą państwa kolonialne musiałyby się liczyć. Administracja Nowej Francji nie dążyła do naruszenia istniejącego stanu rzeczy, ani też nie miała po temu środków. Sytuacja prawna Autochtonów w sposób zauważalny zaczęła ewoluować dopiero po burzliwym okresie konfliktów brytyjsko-francuskich, a potem amerykańsko-brytyjskich, rozgrywających się w XVIII i początkach XIX w.

Choć nawet francuska administracja nie mogła zupełnie ignorować politycznych konsekwencji istnienia Ludności Rodzimej w Ameryce Północnej, Autochtoni „we wczesnym prawodawstwie kolonialnym jawią się jako zespół pomniejszych, oddzielnych i quasi-autonomicznych społeczności, bez dokładnie określonych socjo-politycznych granic – zaiste w delikatnej pozycji *vis-à-vis* potęg kolonialnych”⁶⁵. Zwłaszcza po okresie sojuszy militarnych z Indianami, który definitywnie dobiegł kresu wraz z wojną brytyjsko-amerykańską z lat 1812-1814, dało temu wyraz prawodawstwo brytyjskie, a potem – oparte na tych samych zasadach – kanadyjskie. Zaczęło ono coraz bardziej wdrażać w życie przeświadczenie o zależności Autochtonów od autorytetu władzy centralnej – najpierw w Londynie, a potem w Ottawie. Typowym przykładem może tu być proces osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych negocjacji granicznych w Ameryce Północnej, podczas którego nie brano zupełnie pod uwagę zdania Ludności Rodzimej⁶⁶.

W konsekwencji, z siedmiu wyróżnionych przez Jennessa obszarów kulturowych żaden nie znajduje się całkowicie na terytorium dzisiejszej Kanady. Etnograf podkreślał w swym studium, iż polityczne granice Kanady nie mają żadnego związku z rdzenną etniczną mozaiką kontynentu, a często wprost przecinają terytoria jednego szczepu⁶⁷.

⁶⁵ Zob. *Canadian Indians and the Law: Selected Documents, 1663-1972*, red. D.G. SMITH, Toronto 1975, s. XV.

⁶⁶ Co ciekawe, jedność działania przedstawicieli ludności tubylczej pozostała sporym wyzwaniem także w początkach tworzenia się pierwszych organizacji politycznych pragnących reprezentować interesy Autochtonów w Kanadzie. „Such social structures were alien to the Indian way. The older Indians, often those with influence in their communities, saw such organizations as a waste of time”. H. CARDINAL, *Hat in Hand: The Long Fight to Organize*, w: *Sweet Promises*, s. 394-395.

⁶⁷ „(...) the political boundaries of the Dominion had no existence before the nineteenth century, and bear little or no relation to any boundaries based on either physiographic or ethnological considerations. The 141st meridian and 49th parallel of latitude were purely arbitrary lines that cut through cultural, linguistic, and even tribal areas, placing half the Blackfoot Indians, for example, under the flag

1.3. Status prawny Ludności Rodzimej w Kanadzie po 1763 r.

U początków procesu kształtowania się dzisiejszego obrazu politycznego Ameryki Północnej, a więc na przełomie XVIII i XIX w., zagadnienia dotyczące Indian nie należały do drugorzędnych. Z pewnością istotnym motywem zainteresowania administracji kolonialnych dobrymi relacjami z Ludnością Rodzimą był wciąż spory potencjał militarny Autochtonów, którzy stanowili cennych sprzymierzeńców, najpierw głównie Francuzów przeciw Brytyjczykom, następnie Brytyjczyków przeciw wojskom Stanów Zjednoczonych. Jak stwierdzono wyżej, władze francuskie z zasady uznawały Indian zamieszkujących terytoria kolonii za poddanych króla, a ich tradycyjne ziemie za własność królewską. Ochrzczeni Indianie otrzymywali status równy z mieszkańcami Nowej Francji pochodzenia europejskiego, choć w praktyce niewiele to znaczyło i nie znosiło faktycznego podziału na społeczność rdzenną i napływową⁶⁸. Administracja kolonii nie uciekała się zwykle do zawierania formalnych traktatów – wzajemną przyjaźń gwarantowały relacje handlowe oraz regularne dystrybucje prezentów. Autochtoni nie mieli przy tym poczucia, iż ogranicza się ich wolność czy też prawa do ziemi⁶⁹. Co więcej, choć politycznie upośledzeni, odgrywali istotną rolę w życiu gospodarczym i społecznym francuskiej kolonii. Typowym przykładem był handel futrami, którego zasięg w XVIII w. objął terytoria daleko poza granicami Nowej Francji, sięgając rzek Athabasca i Peace. Zaangażowanie francuskich osadników w ten rodzaj kontaktów z Ludnością Rodzimą dał początek nowej kulturze, a z czasem całej nacji Metysów, świadomych swych francuskich i indiańskich korzeni, choć przy tym także odrębności etnicznej i kulturowej⁷⁰. Sytuacja miała ulec powolnej zmianie wraz z upadkiem Nowej Francji.

of the United States and the other half under the British. (...) Canada's present political boundaries are equally useless for linguistic purposes, since even the Athapaskan dialects of the Mackenzie basin have sister dialects in Alaska and in the western and southwestern parts of the United States". D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 15.

⁶⁸ „Frenchification was viewed as a means of achieving the populationist objective of the mercantilists while averting Louis XIV's fear of depopulating France through emigration". C.J. JAENEN, *The Frenchification and Evangelization of the Amerindians in the Seventeenth Century New France*, s. 68. „Thus, under royal charter company rule (1627-1663) as drawn up by Cardinal Richelieu for Louis XIII, it would appear that those natives who accepted the king's religion (and by extension his sovereignty?) were granted the same status as other colonial subjects". C.J. JAENEN, *French Sovereignty and Native Nationhood*, s. 27; G.F.G. STANLEY, *The Policy of «Francisation» as applied to the Indians during the ancient regime*, RHAF 3(1949), s. 333-348.

⁶⁹ Zob. J.R. MILLER, *Lethal Legacy. Current Native Controversies in Canada*, Toronto 2004, s. 112.

⁷⁰ A.J. RAY, *I Have Lived Here Since the World Began. An Illustrated History of Canada's Native People*, Toronto 1996, s. 78.

Pokój paryski podpisany 10 lutego 1763 r., kończący toczoną zarówno w Europie jak i w amerykańskich koloniach wojnę siedmioletnią, definitywnie położył kres francuskiej potędze kolonialnej w Ameryce Północnej. Wyspa Cap-Breton, Kanada (synonim Nowej Francji, używany w tekście traktatu pokojowego) i Luizjana na wschód od Missisipi stały się własnością Wielkiej Brytanii. Francuskie terytoria na zachód od Missisipi przypadły Hiszpanii. Już pięćdziesiąt lat wcześniej na mocy traktatu pokojowego w Utrechcie z 1713 r. Francja utraciła na rzecz Wielkiej Brytanii Nową Fundlandię, Akadię (Nową Szkocję) oraz zrzekła się pretensji do ziem nad Zatoką Hudsona.

Przejmowana przez Brytyjczyków Nowa Francja albo Kanada (nazw używano zamiennie), obejmowała najbliższe obszary wzdłuż Rzeki Świętego Wawrzyńca. Po częściowym poszerzeniu pierwotnych granic otrzymała ona w 1763 r. nazwę Prowincji Quebecu, w 1791 r. na mocy Aktu Konstytucyjnego podzielonej na Dolną i Górną Kanadę (odpowiednio część dzisiejszego Quebecu i Ontario). W 1841 r. zostały one złączone w jednej Prowincji Kanady.

Zarówno artykuły aktu kapitulacji podpisanego 8 września 1760 r. w Montrealu, jak i Królewska Proklamacja (*Royal Proclamation*) w sprawie nowych posiadłości brytyjskich, opublikowana 7 października 1763 r., znaczną część uwagi poświęcały ludności indiańskiej zamieszkującej przejmowane terytoria⁷¹.

Kluczowym zagadnieniem było prawo własności ziemi. Zgodnie z postępującą już od pewnego czasu centralizacją brytyjskiego systemu wykupu terytoriów tubylczych dokument ustanawiał ścisłą kontrolę administracji królewskiej nad kupnem i sprzedażą ziem indiańskich, zakazując dalszego zawierania indywidualnych, zwłaszcza półoficjalnych umów⁷². W istocie Proklamacja nie była pierwszą brytyjską próbą regulacji postępowania w sprawie indiańskich ziem w Ameryce Północnej, lecz nowością, jaką wprowadzała, było zastąpienie dotychczasowej autonomii każdej z kolonii w jej relacjach z Indianami bardziej scentralizowaną polityką. Była też poprzedzona Proklamacją Tajnej Rady z 1761 r., zmierzającej ku tym samym zasadom.

Korona brytyjska „rezerwowała” do wyłącznego użytku ludności tubylczej obejmowane we władanie obszary na zachód od źródeł rzek wpływających do Atlantyku (limit zachodni nie został sprecyzowany), wyłączając je spod kontroli kolonii dotąd istniejących, jak i tych nowo utworzonych na mocy Proklamacji (Quebec, Wschod-

⁷¹ Zob. *Canadian Indians and the Law*, s. 1-4.

⁷² Zob. J.R. MILLER, *Skyscrapers Hide the Heavens*, s. 88-89.

nia i Zachodnia Floryda) oraz zarządu Kompanii Zatoki Hudsona⁷³. Osadnicy przekraczający wyznaczone granice oraz potencjalni zbiegowie ścigani prawem we wschodnich koloniach mieli być z terytoriów indiańskich usuwani siłą, natomiast chętni do nawiązania relacji handlowych z Indianami mieli ubiegać się o specjalne licencje. W pewnej mierze było to kontynuacją dawnego podziału ziem Nowej Francji na tereny objęte osadnictwem i bezpośrednią jurysdykcją prawa kolonialnego oraz tzw. *pays d'en haut*, wyłączną domenę Ludności Rodzimej i handlarzy, słynnych *coureurs de bois*. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku nie określano zachodnich granic obszarów tubylczych⁷⁴.

Terytorium zarezerwowane dla Indian podlegało w myśl Proklamacji władzom centralnym w Londynie i w praktyce – przy zakazie osiedlania się na jego obszarze – blokowało możliwość swobodnej ekspansji na zachód trzynastu dawnych kolonii brytyjskich. Pełne przestrzeganie zasad ogłoszonych w 1763 r. od początku stało pod znakiem zapytania⁷⁵, kładły one jednak fundament pod dalszą oficjalną politykę rządu brytyjskiego wobec Indian. Po amerykańskiej wojnie o niepodległość z lat 1775-1783 zasięg terytorialny oddziaływania Proklamacji został początkowo znacznie ograniczony, lecz odtąd stopniowo miał obejmować kolejne obszary dzisiejszej Kanady.

Mogłoby się wydawać, że jedynym celem tego dokumentu była ochrona Indian przed bezprawnym przejmowaniem ich terytoriów, tymczasem konsekwencje Proklamacji Królewskiej były daleko idące i wielorakie. Przede wszystkim nie uznawała ona pełnej odrębności i suwerenności poszczególnych grup Autochtonów. Poddanie Indian protekcji królewskiej odbierało im autonomię w kwestii polityki „zewnętrznej”. Jedynym partnerem ludności tubylczej na tym poziomie mogła być administracja kolonialna działająca z ramienia króla, a później rządu federalnego w Ottawie. W jej gestii leżało podejmowanie wielu ważnych decyzji dotyczących Autochtonów, a to stawiało często tych ostatnich w pozycji biernych odbiorców polityki i działań państwa. Począwszy od bezprecedensowego procesu Indianina Shawanakiskie ze szczepu Ottawa, 13 lutego 1826 r. osądzonego i skazanego za morderstwo innego Indianina, Autochtoni mieli też podlegać brytyjskiemu, a następnie kanadyjskiemu

⁷³ Proklamacja Królewska z 1763 r. deklarowała, iż „several Nations or Tribes of Indians with whom We are connected, and who live under our Protection, should not be disturbed in the Possession of such Parts of our Dominion and Territories as, not having been ceded to or purchased by Us, are reserved to them, or any of them, as their Hunting Grounds”. *Canadian Indians and the Law*, s. 2.

⁷⁴ C.J. JAENEN, *French Sovereignty and Native Nationhood*, s. 35.

⁷⁵ Zob. N. SALISBURY, *Native People and European Settlers in Eastern North America, 1600-1783*, w: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, cz. 1, s. 448-449.

prawu w zakresie nawet tych wykroczeń, które jako stron dotyczyły jedynie Ludności Rodzimej⁷⁶.

Rozwiązania brytyjskie nie faworyzowały z zasady przymusu w przejmowaniu ziem indiańskich. Choć nie odbywało się to całkowicie pokojowo, sytuacja na obszarze dzisiejszej Kanady była nie do porównania z równolegle prowadzoną agresywną polityką Stanów Zjednoczonych. Ze wskazanej powyżej podstawy prawnej wynikały natomiast konkretne skutki odnośnie oficjalnego miejsca ludów rodzimych w ramach kształtującego się państwa kanadyjskiego. Można do nich zaliczyć tworzenie odrębnej struktury administracyjnej odpowiedzialnej za sprawy tubylcze oraz powstanie całego korpusu praw regulujących wiele aspektów egzystencji Autochtonów. Skoro korona brała na siebie zarządzanie terytoriami indiańskimi, a więc ich ewentualny wykup bądź rezerwowanie do wyłącznego użytku tubylców, konieczne stało się nawet wypracowanie formalnej definicji „Indianina” dla potrzeb administracyjnych i prawnych⁷⁷.

Brytyjski Departament do Spraw Indiańskich (*Indian Department*) istniał już od 1755 r. Zajmował się on stosunkami z ludnością tubylczą z ramienia administracji wojskowej trzynastu kolonii, co wskazuje też na główną płaszczyznę interesów we wczesnych wzajemnych kontaktach. Takie przyporządkowanie utrzymało się formalnie do 1830 r., kiedy to sprawy indiańskie przekazano służbom cywilnym. W praktyce w Górnej Kanadzie odpowiadał za nie gubernator, a w Dolnej Kanadzie jeden ze zwierzchników sił zbrojnych. Jedynie w konsekwencji unii obu prowincji w 1841 r. nastąpiło pełne przekazanie uprawnień wobec Autochtonów administracji cywilnej (ostatecznie w 1845 r.). Utrzymywały się też niejasności co do relacji między kompetencjami władz kolonialnych a rządem w Londynie w kwestiach dotyczących Ludności Rodzimej. Dopiero w 1860 r. przekazano je całkowicie lokalnej administracji kolonialnej⁷⁸.

Działalność tych jednostek administracyjnych, w wielu wypadkach zależna od inicjatywy pojedynczych urzędników, sprowadzała się początkowo do wykupywania

⁷⁶ *Canadian Indians and the Law*, s. XIV-XVI, 27-28. To specyficzne rozumienie suwerenności plemiennej czy szczepowej pozostało w mocy do dzisiaj i wyraża stanowisko rządu kanadyjskiego w toczonych dyskusjach na temat samorządności Autochtonów. Zob. INDIAN AND NORTHERN AFFAIRS CANADA, *Aboriginal Self-Government. The Government of Canada's Approach to Implementation of the Inherent Right and the Negotiation of Aboriginal Self-Government*, Ottawa 1995, s. 4.

⁷⁷ Jednym z pierwszych aktów prawnych tego rodzaju był *An Act for the better protection of the lands and property of the Indians in Lower Canada* [Assented to 10th August, 1850], Statutes of Canada, 13-14 Victoriae, Chap. 42. Zob. *Canadian Indians and the Law*, s. XVIII-XIX, 38-40.

⁷⁸ O.P. DICKASON, *Les Premières Nations du Canada*, s. 243-244.

ziem indiańskich z myślą o poszerzaniu euroamerykańskiego osadnictwa i do podtrzymywania przyjaznych stosunków z Autochtonami. Prowadzono też dochodzenia i sporządzano raporty odnośnie sytuacji Indian. Niejako ich przedłużeniem stawały się akty prawne potwierdzające zasady wcześniejszych rozporządzeń i odpowiadające na pojawiające się nowe problemy. Najczęściej chodziło o zapobieganie łamaniu zasad przyjętych w Proklamacji Królewskiej, zwłaszcza zakazu korzystania z ziem, które nie zostały prawnie wykupione przez reprezentantów króla, a więc należały do Indian. Było to wyrazem odpowiedzialności za ochronę Autochtonów przed nadużyciami, do której przynajmniej od 1763 r. poczuwały się władze brytyjskie.

Wobec konieczności przejmowania coraz to nowych obszarów pod osadnictwo, od początku panowania brytyjskiego na terenach dawnej Nowej Francji ciągłej ewolucji podlegały też formy oficjalnej traktatowej regulacji praw Indian do zarezerwowanych w myśl Proklamacji Królewskiej terytoriów. Proces ten dotyczył początkowo części ziem włączonych do Prowincji Quebecu, zreorganizowanych później jako Górna Kanada. W latach 1764-1836 podpisano tam ponad 20 szczegółowych traktatów, regulujących prawa własności w podległym prowincji regionie Wielkich Jezior. Z kolei w 1850 i 1854 r. trzy tzw. traktaty Williama Robinsona wykraczały już poza granice zjednoczonej prowincji Kanady, obejmując obszary na północ od Wielkich Jezior. Ta swoista rewolucja własnościowa i prawna na kontynencie osiągnęła swój punkt kulminacyjny już po powstaniu Federacji Kanadyjskiej w 1867 r. i włączeniu do niej części kraju będącego dotąd pod jurysdykcją Kompanii Zatoki Hudsona, w związku z czym olbrzymie obszary północy i zachodu stanęły otworem dla osadnictwa. W latach 1871-1921 rząd federalny zawarł na tych terytoriach, na północ i zachód od Wielkich Jezior aż po Góry Skaliste i granice Arktyki, jedenaście tzw. traktatów numerowanych (*Numbered Treaties*) z zajmującymi je ludami rodzimymi. Wówczas także w pełni rozwinął się, posiadający skądinąd sięgającą daleko w przeszłość genezę, system rezerwatów jako konkretnych obszarów przeznaczonych do wyłącznego użytku gromad Autochtonów, formalnie zrzekających się praw do większego terytorium⁷⁹.

⁷⁹ W 1876 r. oficjalna definicja w następujący sposób wyjaśniała pojęcie rezerwatu: „The term «reserve» means any tract or tracts of land set apart by treaty or otherwise for the use or benefit of or granted to a particular band of Indians, of which the legal title is in the Crown, but which is unsurrendered, and includes all the trees, wood timber, soil, stone, minerals, metals, or other valuable thereon or therein”. Zob. *An Act to amend and consolidate the laws respecting Indians [Assented to 12th April, 1876]*, Statutes of Canada, 39 Victoriae, Chap. 18. *Canadian Indians and the Law*, s. 88. Dokument w dalszej kolejności podawał precyzyjne zasady zarządzania rezerwatami oraz kompetencje administracji państwowej w tej

Na skutek powiązania tych trzech elementów: królewskiej protekcji opartej o rezerwowanie ziem do użytku Indian zdefiniowanych na sposób prawniczy jeszcze w pierwszej połowie XIX w. umocniły się kompetencje osobnej administracji cywilnej do spraw ludności tubylczej⁸⁰.

Polityka brytyjska, prowadzona oficjalnie z myślą o ochronie Amerindian przed nadużyciami ze strony białych osadników, doprowadziła do nadania Autochtonom specjalnej pozycji, obwarowanej szeregiem aktów prawnych, w ramach struktury społecznej i politycznej kolonii. Może wydać się to swoistym paradoksem, ale równolegle zaczęto zmierzać do stopniowego usuwania tak wytworzonych różnic między oficjalnym statusem Autochtonów i ludności euroamerykańskiej⁸¹.

Prawnie (a nie etnicznie) definiowany „status Indianina” był związany z pewnymi przywilejami, ale też oznaczał brak pełnych praw obywatelskich. Likwidacja tej dysproporcji miała dokonywać się na drodze stopniowej „cywilizacji” Autochtonów, a więc wdrażania ich w styl życia oparty na wartościach europejskich. Uwieńczeniem takiego procesu asymilacji jednostki miało być całkowite wygaśnięcie jej „statusu Indianina” i przyznanie pełnych praw obywatelskich, np. prawa wyborczego. Taka była wymowa specjalnej ustawy przyjętej jeszcze w 1857 r. dla zjednoczonej prowincji Kanady⁸². Parlament określił wówczas, iż „jest czymś pożądanym za-

materii. Należy zwrócić uwagę, iż pierwsze rezerwy indiańskie powstały już w okresie Nowej Francji, lecz w zupełnie innym kontekście prawnym. Zgodnie z zasadami francuskiego systemu senioralnego administracja kolonii była gotowa ofiarować Indianom ziemię, lecz powierzała ich jednocześnie patronatowi misjonarzy. Celem było wdrożenie wędrownych Autochtonów do uprawy roli oraz ułatwienie ich chrystianizacji. Pierwszy taki rezerwat powstał w 1637 r. w Sillery (nazwa upamiętnia fundatora) i został powierzony jezuitom. System ten przypominał bardziej powstające w tym samym czasie jezuickie „redukcje” w Paragwaju niż kanadyjskie rezerwy końca XIX w. Zob. *Native Rights in Canada*, s. 79-80; M. JETTON, *Enclaves amérindiennes: les «réductions» du Canada 1673-1701*, Sillery 1994; G.F.G. STANLEY, *The First Indian «Reserves» in Canada*, RHAF 4(1950), s. 178-210. Ewolucję systemu traktatowego po brytyjskim podboju Nowej Francji przedstawia: *Native Rights in Canada*, s. 107 nn.; *Canadian Indians and the Law*, s. XVI-XXVIII.

⁸⁰ „Since the early colonial period with its modicum of sovereignty for Indians, the period especially since 1845 saw a progressive development of the status of Indians as one of «wardship». (...) It accorded Indians a special and unique positioning in Canadian society, both constitutionally and legally and also in a broader social sense”. Zob. tamże, s. XIX.

⁸¹ Na paradoksalność tej sytuacji zwrócił uwagę J.L. TOBIAS, *Protection, Civilization, Assimilation: An Outline History of Canada's Indian Policy*, w: *Sweet Promises*, s. 127.

⁸² Był to *An Act to encourage the gradual Civilization of the Indian Tribes in this Province, and to amend the Laws respecting Indians [Assented to 10th June, 1857]*, Statutes of Canada, 20 Victoriae, Chap. 26. Zob. *Canadian Indians and the Law*, s. XVII-XVIII, s. 50-54. Autor podkreśla, że wymagań do równouprawnienia z resztą społeczeństwa, jakie stawiał Indianom ów dokument, nie spełniłaby nawet duża część osadników pochodzenia europejskiego (np. umiejętność czytania i pisanie po angielsku lub francusku, wolność od długów itd.). Inne przykłady tego rodzaju legislacji to: *An Act for the better*

chęcanie do postępu cywilizacji pośród Indian tych prowincji oraz do stopniowego usuwania jakichkolwiek prawnych różnic między nimi oraz pozostałymi kanadyjskimi poddanymi Jej Królewskiej Mości (...)”⁸³. Co znamienne, założenia tej polityki były aktualne jeszcze w początkach XX w., kiedy to nawet wzmożono wysiłki w celu ułatwienia procedur dobrowolnego i niedobrowolnego przyjmowania przez Indian pełnych praw obywatelskich (*voluntary and involuntary enfranchisement*), co wszak zawsze pociągało za sobą wygaśnięcie ich specjalnego statusu⁸⁴.

Podsumowując, choć do lat sześćdziesiątych XIX w. zarysowały się główne elementy oficjalnej polityki państwa wobec ludów rodzimych, w większości przypadków zachowywały one jeszcze dość duży zakres autonomii w kierowaniu sprawami wewnętrznymi na poziomie gromad czy plemion⁸⁵.

W 1867 r. parlament londyński uchwalił Ustawę o Brytyjskiej Ameryce Północnej, która powoływała do życia Dominium Kanady. Dokument ów zakładał też przejęcie przez rząd federalny pełnej jurysdykcji nad ludnością tubylczą. Całą dotychczasową legislację w sprawach Indian konsolidowała Ustawa o Indianach (*Indian Act*) z 1876 r.⁸⁶ Stała się ona też podstawą wszelkich późniejszych norm prawnych, które ukazywały się w formie poprawek do Ustawy. W 1880 r. powstała nowa sekcja federalnej administracji Kanady, Departament Spraw Indiańskich⁸⁷.

protection of the lands and property of the Indians in Lower Canada; An Act for the protection of the Indians in Upper Canada from imposition, and the property occupied or enjoyed by them from trespass and injury [Assented to 10th August, 1850], Statutes of Canada, 13-14 Victoriae, Chap. 74.

⁸³ *An Act to encourage the gradual Civilization of the Indian Tribes in this Province, and to amend the Laws respecting Indians.*

⁸⁴ Słynne są słowa, które wypowiedział w parlamencie kanadyjskim Duncan Campbell Scott, odpowiedzialny za sprawy indiańskie w latach 1913-1932, wprowadzając ustawę mającą przyspieszyć proces nadawania pełnych praw obywatelskich Indianom: „I want to get rid of the Indian problem. I do not think as a matter of fact, that this country ought to continuously protect a class of people who are able to stand alone. That is my whole point. Our objective is to continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic, and there is no Indian question, and no Indian Department and that is the whole object of this Bill”. Zob. E.B. TITLEY, *A Narrow Vision. Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver 1995, s. 50.

⁸⁵ Zob. J.S. MILLOY, *The Early Indian Acts: Developmental Strategy and Constitutional Change*, w: *Sweet Promises*, s. 145-146.

⁸⁶ Pełna nazwa to: *An Act to amend and consolidate the laws respecting Indians*. Zob. *Canadian Indians and the Law*, s. XXIII. Jak zwięźle podsumowuje to jeden z autorów: „The Indian Act continued the tradition that had developed in Upper and Lower Canada by placing the Indians in a distinct legal category”. Zob. E.B. TITLEY, *A Narrow Vision*, s. 11.

⁸⁷ Temat genezy i rozwoju tego poziomu administracji federalnej ujmuje zwięźle rozdział pierwszy cytowanej pracy Titleya, *A Narrow Vision*, zatytułowany *Indian Administration: Origins and Development*. Zob. tamże, s. 1-22. Cennym opracowaniem jest ponadto: *The Historical Development of the Indian Act*, red. J. LESLIE, R. MAGUIRE, Ottawa 1978.

Działania rządowe, niezależnie od teoretycznych celów, jakie im przyświecały, w praktyce zmierzały do zatarcia nie tylko kulturowej, ale i politycznej tożsamości ludności indiańskiej. Polityka asymilacji nie przyniosła jednak spodziewanych rezultatów. W początkach XX w. rozpoczął się proces tworzenia organizacji indiańskich, które miały skutecznie reprezentować interesy Autochtonów wobec dotąd paternalistycznych przedsięwzięć administracji. Jednym z owoców tej działalności stał się wyraźny od początku lat sześćdziesiątych XX w. fenomen renesansu kulturowego Ludności Rodzimej Kanady.

Powyższe rozważania są o tyle ważne, że wyznaczają podstawowy kontekst historyczny rozwoju misji katolickich. Te zaś, jak wspomniano wyżej, już od schyłku epoki starożytnej niemal zawsze były prowadzone w ramach oficjalnych struktur tych społeczności, do których były adresowane. W okresie średniowiecza zyskały jeszcze bardziej na wspomnianym już uprzednio znaczeniu politycznym, stając się nawet źródłem prawniczych i teologicznych dysput⁸⁸. Typowym przykładem może być nawet chrystianizacja Polski, dokonana z inspiracji lokalnego władcy kierującego się motywami zarówno religijnymi, jak i politycznymi. Odrębna struktura kościelna, zależna wprost od Rzymu, a nie niemieckiej metropolii w Magdeburgu, wzmocniła niezależność polityczną państwa. Nie wykluczyło to burzliwego społecznie przebiegu tego procesu, którego szczegółów można się jedynie domyślać na podstawie skąpych informacji o reakcji pogańskiej, do której doszło w niecałe 40 lat po utworzeniu samodzielnej struktury kościelnej⁸⁹.

Gdyby proces chrystianizacji kontynentu amerykańskiego przebiegał analogicznie do powyższej egzemplifikacji, należałoby się spodziewać wzmocnienia suwerenności i niezależności społeczeństw rodzimych przyjmujących chrześcijaństwo. Tymczasem kulturowy, a w konsekwencji i polityczny kontekst chrystianizacji Nowego Świata był zupełnie inny. Francuska i brytyjska administracja kolonialna, a następ-

⁸⁸ Wiązano z nimi np. zagadnienia wojny sprawiedliwej czy nawracania siłą pogan. Warto zwrócić uwagę, że zanim dyskusję na temat praw ludności tubylczej na kontynencie amerykańskim podjął w XVI w. Franciszek de Vitoria, na soborze w Konstancji (1414-1418) przeciwko nawracaniu siłą niechrześcijan oraz za suwerennością państw „niewiernych” – chodziło wtedy głównie o ludność krajów nadbałtyckich – wypowiadał się polski prawnik Paweł Włodkowic. Opowiadał się w ten sposób za sięgającymi XIII w. tezami Sinibalda Fiesco (papieża Innocentego IV), które sprzeciwiały się poglądom Henryka de Segusio głoszącym, iż państwa pogańskie utraciły prawowitość wraz z przyjściem Chrystusa i można toczyć przeciw nim wojnę sprawiedliwą. Zob. L. EHRLICH, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, vol. 1, Warszawa 1968, s. XXIV.

⁸⁹ W. ABRAHAM, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962. Por. niezwykle ciekawe refleksje w pracy: M. JANION, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006.

nie rząd federalny Kanady, przejęły stopniowo całość kontroli i odpowiedzialności za sprawę Autochtonów. Z tego też względu działalność misyjna na tym obszarze nie była w pełni autonomiczna, lecz pozostawała istotnym elementem szerszego oddziaływania kulturowego i cywilizacyjnego społeczności euroamerykańskiej⁹⁰. Nie dało się tego uniknąć, niezależnie od stopnia szczerzej motywacji religijnej, tak ze strony misjonarzy, jak i Autochtonów decydujących się przyjąć nową wiarę. W konsekwencji rodzi się pytanie: w jakiej relacji pozostawały ukierunkowane na rdzennych mieszkańców kraju aktywność państwowa oraz katolicka ewangelizacja?

Pomimo pewnych różnic co do szczegółowych rozwiązań, w okresie Nowej Francji istniała ścisła współzależność strony kościelnej i państwowej. Administracja królewska, dążąc do zapewnienia kolonii odpowiedniej populacji, pragnęła współpracy kleru w promowaniu bliskich i regularnych kontaktów Indian z osadnikami francuskimi, zachęcała także do zawierania mieszanych małżeństw. Misjonarze nie zawsze opowiadali się za tak bliskim kontaktem dwóch cywilizacji, obawiając się złego przykładu handlarzy i innych kolonistów, co uderzałoby w wysiłek ewangelizacyjny⁹¹.

Administracja kolonialna miała dokładać starań w celu kształcenia Indian w duchu francuskiej kultury, co w praktyce było równoznaczne z edukacją religijną. Hierarchia kościelna gorliwie włączała się w realizację celów politycznych zarządu kolonii, nawet jeśli wcześniejsze doświadczenia misjonarzy wykazywały nieskuteczność pewnych działań, jak np. kształtowania szkolnictwa tubylców na wzór europejski⁹². Franciszkanie rekolekcji uzależniali przy tym skuteczność nawrócenia od uprzedniego przyjęcia europejskiego stylu życia, podczas gdy jezuita mieli więcej zrozumienia dla wartości miejscowych tradycji. Niemniej jednak i oni uważali za niemożliwą ewangelizację wędrownych gromad, stąd często optowali za zachęcaniem Indian do stałego osadnictwa i uprawy roli⁹³. Kiedy kardynał Armand du Plessis de Richelieu (1585-1642) określił na nowo zasady funkcjonowania kolonii, tworząc w 1627 r. Kompanię Stu Wspólników, uznawał Indianina za pełnoprawnego poddanego króla

⁹⁰ Zob. K. BIRKET-SMITH, *Ścieżki kultury*, tłum. z ang. K. Evert-Vaedtke i T. Evert, Warszawa 1974, s. 44-45.

⁹¹ Doświadczenie pokazywało poza tym, iż „un Français devient plutôt sauvage qu'un sauvage ne devient Français”. C. DE ROCHEMONTEIX SJ, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle*, vol. 1, Paris 1895, s. 293-295. Interesujący jest zwłaszcza cały przypis 4. Zob. także: C.J. JAENEN, *The Frenchification and Evangelization of the Amerindians in the Seventeenth Century New France*, s. 67-71.

⁹² FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 572-573.

⁹³ Zob. P. LE JEUNE SJ, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1634*, w: JR, vol. 6, Cleveland 1897, s. 145-155.

Francji poprzez sam fakt chrztu w Kościele katolickim⁹⁴. Dopiero z końcem XVII w. stawianie znaku równości między „chrystianizacją” i „cywilizowaniem” przestało być już takie oczywiste i punkt widzenia administracji kolonialnej nie zawsze pokrywał się do końca z punktem widzenia misjonarzy, na co wskazuje polemika jednego z pierwszych historyków Nowej Francji z obiekcjami gubernatora Frontenaca co do sposobu prowadzenia misji przez jezuitów⁹⁵.

Ostatecznie zasięg oddziaływania terytorialnego misji w tym okresie nie był znaczny. Całość dzisiejszej Kanady objęły one dopiero w kilkadziesiąt lat od rozpoczęcia panowania brytyjskiego, pod którym zaczęła obowiązywać specyficzna koncepcja relacji państwo-Kościół. Przede wszystkim była ona rodzajem rozwiązania pośredniego pomiędzy gallikańską unią tronu i ołtarza a przyjętym w Stanach Zjednoczonych całkowitym rozdziałem Kościoła i państwa⁹⁶. Wynikało to z braku prawnego zdefiniowania tych relacji w jakimkolwiek oficjalnym dokumencie, do Aktu o Brytyjskiej Ameryce Północnej z 1867 r. włącznie. John S. Moir stwierdził, że „w istocie Kanadyjczycy przyjmowali niepisaną zasadę separacji Kościoła i państwa, bez zaprzeczania istnieniu ważnych związków pomiędzy religijnymi zasadami a życiem narodu i bez odmawiania Kościołom prawa do wypowiedania się w ważnych kwestiach publicznych”⁹⁷. Jednocześnie kolejne etapy politycznej ewolucji nowej brytyjskiej kolonii doprowadziły do powstania społeczeństwa pluralistycznego pod względem wyznaniowym, w którym kwestia równouprawnienia katolicyzmu z oficjalnie dominującymi teraz denominacjami protestanckimi, zwłaszcza Kościołem anglikańskim, nie była od początku przesądzona⁹⁸.

Oba traktaty, na mocy których pod panowanie brytyjskie przechodziła ludność frankofońska, a więc utrechcki z 1713 r. i paryski z 1763 r., zawierały klauzule mó-

⁹⁴ J. GRABOWSKI, *Historia Kanady*, s. 38-39.

⁹⁵ F.X. DE CHARLEVOIX SJ, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol. 3, Paris 1744, s. 142-144. Frontenac był gubernatorem Nowej Francji dwukrotnie (1672-1682, 1689-1698). Charlevoix cytuje jego datowane na 1691 r. słowa: „L'expérience de douze années dans ce Pays, m'a fait connoître que ces Missions ne devoient point être séparés, comme elles sont, des François, q'on devroit toujours laisser avec eux pour les *francifier* en les *christianisant*, & qu'autrement elles seront plus nuisibles, qu'utiles au Service du Roy”. Odpowiada na nie w ten sposób: „L'expérience, non pas de dix ans, mais de plus d'un siècle, nous a appris que le plus mauvais système pour bien gouverner ces Peuples, & pour les maintenir dans nos intérêts, étoit de les approcher des François, qu'ils auroient beaucoup plus estimés, s'ils les avoient moins vus de près. Enfin on ne pouvoit plus douter que le meilleur moyen de les *christianiser* ne fût de se bien donner de garde de les *franciser*”. Tamże.

⁹⁶ *Church and State in Canada 1627-1867: Basic Documents*, red. J.S. MOIR, Toronto 1967, s. XIII.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ R. CHOQUETTE, *Canada's Religions. An Historical Introduction*, Ottawa 2004, s. 145-149.

wiąc o wolności wyznania katolickiego z zastrzeżeniem „o ile zezwalają na to prawa Wielkiej Brytanii” (*as far as the laws of Great Britain permit*). Tymczasem do 1778 r. katolicyzm w Wielkiej Brytanii był formalnie nielegalny, a do 1829 r. katolicy pozbawieni byli praw politycznych⁹⁹. W Kanadzie zdecydowano się ostatecznie dać pierwszeństwo ustaleniom traktatowym, ograniczając zasięg oddziaływania prawa brytyjskiego. Nie zmieniło to jednak faktu, iż oficjalna polityka administracji zmierzała do jak najskuteczniejszego promowania protestantyzmu, z myślą o ewentualnym narzuceniu tego wyznania także katolikom¹⁰⁰. Pierwszy okres niepewności zamknęło ogłoszenie w 1774 r. Ustawy o Quebecu (*Quebec Act*). Jej pozytywny wobec katolików wydźwięk miały ograniczać instrukcje z Londynu dla każdorazowych gubernatorów, nakazujące jak najściślej kontrolę działalności rzymskiego Kościoła¹⁰¹.

Pod panowaniem brytyjskim Kościół anglikański cieszył się uprzywilejowaną pozycją instytucji niemal religijno-politycznej, i to aż do połowy XIX w. Dopiero zjednoczenie prowincji Górnej i Dolnej Kanady w 1841 r., choć nie doprowadziło do zamierzonego ujednolicenia kulturowego kolonii, przyczyniło się do wydania w latach 1842-1856 szeregu ustaw uniezależniających wspólnoty anglikańskie od kurateli rządowej, dopełniając rzeczywistego oddziału Kościoła od państwa i otwierając możliwości pełnego równouprawnienia wszystkich denominacji¹⁰².

Na podstawie dostępnych opracowań można skonstatować, iż oficjalne stosunki nowej kanadyjskiej administracji i Kościoła katolickiego przez dziesiątki lat po upadku Nowej Francji koncentrowały się na zasadniczych problemach przetrwania kulturowego francuskiej części społeczeństwa oraz na sprawach związanych z kościelną strukturą, np. tworzeniem kolejnych diecezji czy uposażeniem parafii. Kwestie misji wśród ludności tubylczej, jak się wydaje, nie stanowiły bynajmniej priorytetu w ra-

⁹⁹ *Church and State in Canada 1627-1867*, s. XV.

¹⁰⁰ Już w 1746 r. gubernator Massachusetts, Shirley, proponował takie rozwiązanie dla Nowej Szkocji, dawnej Akadii: „Chasser de la Nouvelle-Écosse les prêtres catholiques, leur substituer des ministres protestants Français, ouvrir des écoles écossaises et accorder des faveurs à tous ceux des habitants qui passeront au protestantisme et feront apprendre l'anglais à leur enfants (...). Ainsi la génération suivante se composera de vrais sujets protestants”. Podobne były późniejsze plany wobec terenów dawnej Nowej Francji. Cyt za: FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 564.

¹⁰¹ R. CHOQUETTE, *Canada's Religions*, s. 154-157. Ostatecznie jednak ani w kolonii Quebec, ani później w Dolnej Kanadzie nie doszło do otwartych prześladowań Kościoła katolickiego, choć wskutek polityki brytyjskiej znacznie spadła liczba duchownych.

¹⁰² S. PAGNUELO, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal 1872, s. 222-230. Należy podkreślić, że chodziło tu bardziej o uprzywilejowaną pozycję Kościoła anglikańskiego, zwłaszcza od strony materialnej, a nie o dosłowny status religii państwowej. Zob. *Church and State in Canada 1627-1867*, s. XVIII.

mach tych relacji¹⁰³. Jednym z powodów mógł być fakt, iż praca misjonarzy wśród Autochtonów była często postrzegana przez administrację brytyjską jako korzystna także z punktu widzenia jej własnych celów. Nawet pośród tak drastycznych działań, jak deportacja frankofońskiej ludności z Akadii w 1757 r., zezwolono misjonarzowi na kontynuację posługi wśród Indian Mi'kmaq, pragnąc zapewnić sobie tym samym pokój ze strony Indian¹⁰⁴. W późniejszym okresie rząd oficjalnie godził się na działalność duchownych na terenach zarezerwowanych dla ludności tubylczej, nieobjętych jeszcze osadnictwem¹⁰⁵.

O ile protestanccy misjonarze chętnie łączyli działalność ewangelizacyjną z „cywilizowaniem”, katolicy nadal optowali bardziej za chronieniem Autochtonów przed bezpośrednim wpływem Europejczyków, nie zawsze żyjących w sposób przykładowy dla neofitów¹⁰⁶. W ich postępowaniu jawiła się jednak ostatecznie pewna dwuznaczność. Z jednej strony nie mogli się odciąć od swych europejskich korzeni w okresie, w którym słowo „cywilizacja” było wartością związaną z całym współczesnym dorobkiem Starego Kontynentu¹⁰⁷. Stąd ich bezpośrednia współpraca z administracją rządową w przedsięwzięciach rozumianych dziś jako pozbawione dostatecznej wrażliwości na wartości tradycyjnego stylu życia Autochtonów. Typowym przykładem są pozostające bolesnym wspomnieniem dla wielu Amerindian czy Inuitów szkoły rezydencjalne¹⁰⁸.

¹⁰³ Zob. S. PAGNUELO, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*. Opracowanie troszczy się głównie o kwestie związane z konsekwencjami brytyjskich aktów prawnych dotyczących najbardziej ogólnych wymiarów istnienia Kościoła katolickiego, porusza problemy legalnego uznania biskupa Quebecu, zaplecza materialnego parafii i zakonów, dóbr po jezuitach i sulpicianach, szkolnictwa katolickiego.

¹⁰⁴ FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 565.

¹⁰⁵ *Canadian Indians and the Law*, s. XV.

¹⁰⁶ J.W. GRANT, *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, Buffalo, London 1984, s. 85; M. McCARTHY, *From the Great River to the Ends of the Earth. Oblate mission to the Dene, 1847-1921*, Edmonton 1995, s. XVIII.

¹⁰⁷ Zob. A. TACHÉ OMI, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique. Suite*, Missions 8(1869), s. 249-250.

¹⁰⁸ Chodzi o szkoły z internatami dla dzieci z rodzin Autochtonów, fundowane od 1883 r. przez rząd kanadyjski oraz zarządzane przez katolickie i protestanckie Kościoły. Tłumaczenie angielskiego sformułowania „residential schools” jako „szkoły rezydencjalne” może być uznane za kalkę językową, lecz wydaje się jednoznacznie i wprost nawiązywać do typowej terminologii obecnej w kanadyjskiej literaturze historycznej, podczas gdy termin „szkoły z internatem” jest zbyt ogólny i opisowy. W istocie w początkach tego systemu istniały 2 rodzaje szkół – „industrial schools” oraz „boarding schools”. Pierwsze były po prostu większe, a przez to lepiej finansowane i znacznie bardziej „ambitne” pedagogicznie. Z czasem różnice się zatarły. Zob. J.R. MILLER, *Residential Schools*, w: *The Oxford Companion to Canadian History*, s. 541-542.

Z drugiej strony wiek XIX to w Europie czas pogłębiającego się konfliktu katolicyzmu z rodzącą się kulturą liberalną, pozbawioną zakorzenienia w religii, a często otwarcie ateistyczną. Leon XIII przypominał w swojej pierwszej encyklice *Inscrutabili Dei Consilio* z 21 kwietnia 1878 r., że to „Kościół jest źródłem prawdziwej cywilizacji (...), bez Kościoła próżna jest wszelka cywilizacja budowana ręką człowieka”¹⁰⁹. Z tego przekonania rodziła się też postawa szerszego spojrzenia na tubylców, nie tylko poprzez ich technikę i zdolności produkcyjne, ale przez ich wartości duchowe i intelektualne. O ich oddaleniu od cywilizacji w rozumieniu katolików nie świadczyły prymitywne narzędzia, ale brak poznania wiary chrześcijańskiej.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, warto nawiązać do wspomnianego już założenia, iż zgodnie z tradycyjną praktyką Kościoła katolickiego misje niemal zawsze prowadzono w ramach oficjalnych struktur społeczności, do których były adresowane. Obszary dzisiejszej Kanady nie były tu wyjątkiem, lecz zaistniała tam pewna dychotomia typowa dla całości okresu kolonialnego. Co prawda ludy rodzime posiadały właściwą sobie strukturę społeczno-polityczną, nawet jeśli różniła się ona znacznie od wzorców europejskich. Pomimo tego niezbędnym oficjalnym punktem odniesienia były dla misjonarzy prawa kolonii oraz prawo państwowe i to one wyznaczały ramy wszelkiej ich działalności. Jedną z konsekwencji tego stanu rzeczy była i jest nadal łatwość łączenia działań misjonarzy z realizacją celów, jakie wobec Autochtonów stawiała sobie strona rządowa¹¹⁰. Równocześnie jego skutkiem było utrzymanie się misyjnego charakteru Kościoła Ludności Rodzimej, istniejącego równolegle do w pełni ukształtowanych struktur kościelnych społeczności euroamerykańskiej. Ta myśl będzie nicią przewodnią poniższego zarysu dziejów misji w Nowej Francji, a następnie w brytyjskich koloniach i powstałej z ich połączenia Kanadzie.

¹⁰⁹ Zob. A. RETIF, *La grande expansion des missions*, w: DELACROIX, vol. 3, Paris 1957, s. 91. Papież pisał: „Quin immo illud civilis humanitatis genus, quod sanctis Ecclesiae doctrinis et legibus ex adverso repugnet, non aliud nisi civilis cultus figmentum et abs re nomen inane putandum est. Cuius rei manifesto sunt argumento populi illi, queis evangelica lux non affulsit, quorum in vita fucus quidam humanioris cultus conspici potuit, at solida et vera eius bona non viguerunt”. ASS 10(1878), s. 587.

¹¹⁰ „In the eyes of many chiefs, missionaries and officials of the Indian department were no longer sympathetic purveyors of the benefits of civilization and staunch defenders of native rights but aggressive and disruptive agents of assimilation”. J.S. MILLOY, *The Early Indian Acts*, s. 145-149. Por. F. LAUGRAND, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*, Québec 2002, s. 4. Autor stwierdza: „Il va sans dire que les visions simplistes, qui ont longtemps opposé des héros missionnaires (voir des martyrs) à des païens dans l'historiographie religieuse ou plus récemment, dans les sciences sociales, des missionnaires bourreaux à des victimes, sont inadéquates”.

ROZDZIAŁ 2

MISJE WE FRANCUSKIEJ AMERYCE PÓŁNOCNEJ

Pierwszy etap dziejów misji na terenach dzisiejszej Kanady wiąże się z tzw. „okresem heroicznym” kanadyjskiej historii. Okres ten obejmuje lata począwszy od pierwszych nowożytnych prób osadnictwa europejskiego w rejonie Rzeki Świętego Wawrzyńca do 1663 r., kiedy to na skutek decyzji króla Ludwika XIV i jego ministra Jeana Baptiste’a Colberta (1619-1683) dotychczasowy system zarządzania kolonią wyłącznie za pośrednictwem kompanii handlowych zastąpiony został w pełni ukonstytuowaną administracją królewską, a Nowa Francja stała się jedną z prowincji kraju macierzystego¹¹¹. Z punktu widzenia historii religijnej we wspomnianym okresie doszło do wypracowania podstawowych zasad oficjalnego funkcjonowania Kościoła katolickiego w Kanadzie, a zwłaszcza do pierwszego ustalenia jego przynależności jurysdykcyjnej. Nawiązane zostały w miarę trwałe relacje między misjonarzami a ludnością tubylczą w najbliższym sąsiedztwie kolonii. Odnotowano też pierwsze sukcesy i porażki, które na trwałe zapisały się nie tylko w historii, ale także w legendzie początków ewangelizacji północnej części kontynentu amerykańskiego.

2.1. Dziedzictwo okresu heroicznego

Kościół kanadyjski od początku swego istnienia charakteryzował się dwojakim obliczem – w środowiskach osadników i kolonizatorów był zasadniczo przedłużeniem

¹¹¹ B.G. TRIGGER, *Natives and Newcomers*, s. 5; J. GRABOWSKI, *Historia Kanady*, s. 53-54. Zdaniem Triggera, w większości przypadków czas ten był dotąd rozpatrywany głównie z punktu widzenia bohaterskich dokonań misjonarzy czy odkrywców i podróżników, bez dostatecznego uwzględniania kluczowej roli ludności tubylczej czy innych przedstawicieli młodej społeczności kolonialnej (np. handlarzy) w przetrwaniu i utrzymaniu się francuskiego osadnictwa. Zob. B.G. TRIGGER, *Natives and Newcomers*, s. 5-7. Ujęta tradycyjnie historia Nowej Francji sprowadzała się właściwie do serii biografii: „Dans la suite, l’histoire de la découverte, de la fondation, du développement de la Nouvelle France se confond avec la biographie: Cartier, Roberval, Noël, La Roche, Chauvin, De Chastes, Champlain (...)”. L. LE JEUNE OMI, *Dictionnaire Général du Canada*, Ottawa 1931, vol. 2, s. 359.

stosunków europejskich, w odniesieniu do Ludności Rodzimej miał charakter ściśle misyjny¹¹². Było tak już w przypadku Akarii¹¹³, pozostającej pod kontrolą administracji francuskiej w latach 1604-1713. Ludność tubylczą tego regionu stanowili głównie wędrowni Mi'kmaq, pierwotnie żyjący częściowo w lasach Nowej Szkocji, częściowo na wybrzeżu atlantyckim. Ich bezpośrednimi sąsiadami na zachodzie było plemię Indian Malecite, utrzymujących się bardziej z uprawy kukurydzy niż z polowania i rybołówstwa. Oba plemiona mówiły znacznie różniącymi się od siebie dialektami i nie zawsze żyły bezkonfliktowo, ale wspólnie były sojusznikami francuskich osadników przeciwko mieszkańcom Nowej Anglii¹¹⁴. Duchowni pracujący w Akarii poświęcali się zarówno posłudze wśród swoich rodaków, jak i ewangelizacji Indian¹¹⁵.

Nakaz podjęcia takiej działalności zawierał patent króla Henryka IV udzielający Piotrowi du Gua de Monts (1558-1628) pełnomocnictw do zasiedlenia i handlu na ziemi kanadyjskiej. Król, troszczący się o dawną godność tronu francuskiego oraz o poszerzenie zasięgu jego panowania, „z Bożą pomocą” postanawiał gorliwie przyczynić się do „pouczenia zamieszkujących te krainy ludów, obecnie barbarzyńskich, bezbożnych, bez wiary i religii, i do nawrócenia ich na chrześcijaństwo oraz do przewiedzenia ich ku wyznaniu naszej wiary i religii”¹¹⁶. Podstawy pod osadnictwo fran-

¹¹² Por. T.J. FAY, *A History of Canadian Catholics. Gallicanism, Romanism and Canadianism*, Montreal, Kingston, London 2002, s. 5. Pierwszy rozdział tego opracowania nosi nawet tytuł *Missionary Origins of Catholic Church in Canada*.

¹¹³ Akadia obejmowała zasadniczo terytorium dzisiejszej Nowej Szkocji i Nowego Brunswiku. Była pierwszym miejscem trwałego osadnictwa francuskiego. Choć z czasem miała formalnie podlegać gubernatorowi stacjonującemu w Quebecu, stanowiła rodzaj niezależnej kolonii z autonomicznymi relacjami z Paryżem. Pozostawała ciągłym terenem konfliktów francusko-brytyjskich, rzeczywiście przechodząc kilka razy jeszcze w czasie swej „francuskiej” historii pod kontrolę Brytyjczyków (1613-1632, 1654-1670, definitywnie po 1713 r.). Nie pozostawało to bez wpływu na sytuację Kościoła katolickiego. Por. FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 562-563.

¹¹⁴ Por. D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 267-270.

¹¹⁵ FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 563. Ponieważ początkowo osadnicy w Akarii byli w większości hugenotami, posługiwali im misjonarze ich własnego wyznania. Jednak zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami wśród Indian mieli pracować jedynie misjonarze katolicy. Zob. R.G. THWAITES, *Introduction*, w: JR, vol. 1, Cleveland 1896, s. 5-6.

¹¹⁶ M. LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France*, vol. 2, s. 409. Henryk IV kontynuował w ten sposób linię argumentacji religijnej Franciszka I, która jednak tylko towarzyszyła motywom czysto politycznym i handlowym w promowaniu francuskiej kolonizacji Kanady. M. Trudel, cytowany w: *Native Rights in Canada*, s. 80-81, choć w kontekście nieco innych zagadnień, przyznał pierwszeństwo polityce przed religią: „the fact that the Pope in 1493 had divided the World between Spain and Portugal, suggests that in order for France to intervene in the New World without offending the Papacy, it had to stress religious commitment in its colonial activity”. W istocie trudno jednak precyzyjnie rozdzielić te dwa aspekty: „(...) il faut reconnaître aussi que l'oeuvre d'évangélisation restait inséparable de la colonisation, soit comme raison déterminante, soit comme condition essentielle”. Zob. C. DE ROCHEMONTEIX SJ, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle*, vol. 1, s. 8.

cuskie w Akadii położył w latach 1604-1606 Jean de Biencourt de Potrincoourt de Saint Just (1557-1615), uczestnik wyprawy Piotra de Monts. Do pierwszych misjonarzy ludności tubylczej należeli ks. Jessé Fléché, przybyły do Akadii w 1610 r., oraz jezuici Pierre Biard i Enemond Massé, przybyli w roku kolejnym. W 1613 r. dołączyli do nich kolejni zakonnicy, o. Jacques Quentin SJ i brat Gilbert du Thet SJ.

Z uwagi na polityczne niepokoje w kolonii pracy misjonarzy brakowało ciągłości. Już w 1613 r. miała miejsce pierwsza konfrontacja zbrojna z Brytyjczykami z południa, która zahamowała chwilowo rozwój osadnictwa i misji w Akadii (jezuici zostali zmuszeni do opuszczenia terytorium, brat du Thet zginął). A jednak pomimo tych obiektywnych niedogodności Indianie Akadii w ciągu kolejnych dziesięcioleci dość szybko przyjęli katolicyzm oraz trwali w przymierzu z osadnikami francuskimi przez cały okres XVII i XVIII w. W tym czasie, poza jezuitami, w misje na terenie Akadii zaangażowani byli także franciszkanie rekolekci, kapucyni, księża ze zgromadzenia misji zagranicznych i sulpicianie¹¹⁷.

Pracujący wśród Indian Mi'kmaq jezuici byli pierwszymi przedstawicielami swego zakonu na ziemi kanadyjskiej. Choć po 1632 r. powrócili do Akadii, najwięcej rozgłosu przyniosły im jednak misje wśród Huronów i Irokezów, prowadzone z kolonii nad Rzeką Świętego Wawrzyńca, ze stolicą w Quebecu.

Warto wspomnieć, że wyprzedzili ich tam o 10 lat znacznie mniej znani i kojarzeni z Kanadą franciszkanie rekolekci¹¹⁸, od 1615 r. posługujący zarówno wśród francuskich osadników, jak i ludności tubylczej. W 1614 r. założyciel Quebecu, Sa-

¹¹⁷ Zob. *L'Acadie, Ses Missionnaires, Jésuites, Récollets, Capucins, Prêtres des Missions Étrangères, Sulpiciens*, Montréal 1925.

¹¹⁸ Rekolekci – jest to popularna nazwa jednego z czterech głównych nurtów odnowy życia zakonnego w ramach szerszej rodziny franciszkanów „obserwantów”, czyli zmierzających do ściślejszego przestrzegania pierwotnych ideałów zakonu. Pochodzi ona od promowanego przez nich stylu życia w klasztorach, polegającego na regularnej modlitwie i skupieniu, swego rodzaju ciągłych „rekolekcjach”, łączonych z pracą duszpasterską i charytatywną. Rekolekci cieszyli się szczególną popularnością w szesnastowiecznej Francji. W 1637 r., obok głównego przełożonego dla wszystkich obserwantów, rekolekci posiadali już własnego wikariusza generalnego, który reprezentował ich wobec papieża. W 1762 r. liczyli około 11 tysięcy członków i cieszyli się opinią zakonników wiernych ideałom franciszkańskim. Prześladowania w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej doprowadziły do całkowitego niemal upadku rekolektów. Dopiero w połowie XIX w. przystąpili do próby odbudowania swych struktur. Nazwa wyszła z użycia po tym, jak papież Leon XIII konstytucją apostolską *Felicitate quadam* 4 października 1897 r. dokonał zjednoczenia czterech rodzin obserwantów. Zob. P. PÉANO, *Recolletti*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, red. G. PELLICCIA, G. ROCCA, vol. 7, Roma 1983, kol. 1307-1322; M. DE POBLADURA, *Frères Mineurs. II. Fondations et réformes franciscaines*, w: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, red. M. VILLER SJ, F. CAVALLERA SJ, Ch. BAUMGARTNER SJ, vol. 5, Paris 1964.

muel de Champlain (1570-1635), troszcząc się o trwałość swego przedsięwzięcia, postulował we Francji utworzenie dla nowego terytorium zorganizowanej kompanii handlowej, wspartej autorytetem królewskim, a także zapewnienie obecności misjonarzy. Mieli to być duchowni „pełni gorliwości dla zbawienia dusz, ludzie bezinteresowni, na wzór apostołów szukający jedynie chwały Bożej, nawrócenia niewiernych, umocnienia i pociechy duchowej kolonii, bez żadnej zapłaty dla siebie”¹¹⁹. W praktyce szybciej udało się zorganizować zaplecze kompanii handlowej¹²⁰ niż grupę misjonarzy. Franciszkanie z prowincji Niepokalanego Poczęcia, poproszeni o podjęcie działalności misyjnej na nowym terytorium, nie mogli natychmiast otrzymać jurysdykcji od nuncjusza papieskiego w Paryżu, gdyż sprawa musiała być poruszona wpierw przez ich wikariusza generalnego w Rzymie – chodziło o odpowiednie przywileje papieża¹²¹. Zwrócono się więc do rekolektów z prowincji Saint-Denis, którzy dla swych planów wyjazdu na misje do Nowej Francji uzyskali szerokie poparcie dostojników kościelnych i państwowych oraz obietnicę pomocy finansowej. Formalności dopełnił patent królewski oraz przekazanie przez nuncjusza papieskich przywilejów, które w formie brewe zostały opublikowane 20 marca 1618 r.¹²²

Pierwsza grupa rekolektów przybyła do Nowej Francji w 1615 r., 25 czerwca odprawiona została pierwsza msza św. nad Rzeką Świętego Wawrzyńca. Do 1629 r. pracowało w kolonii łącznie 18 zakonników, kapłanów i braci. Podobnie jak w przypadku pierwszych lat pracy katolickich duchownych w Akadii, działalności misyjnej franciszkanów brakowało ciągłości. Często zaledwie po roku-dwóch spędzonych w kolonii rekolekci wracali do Francji, po czym jedynie niektórzy znów wypływali w stronę Kanady. Na miejscu działali głównie wśród białych osadników, choć nawiązali też liczne kontakty z ludnością tubylczą – Indianami Montagnais i Huronami, spędzając nawet dłuższy czas na ich terytoriach. Ostatecznie praca wśród Autochtonów okazała się ponad siły i możliwości rekolektów¹²³. Jezuici, obecni w rejonie Quebecu od 1625 r., byli pod tym względem skuteczniejsi, a ich zaangażowanie wśród Indian – bardziej systematyczne i konsekwentne.

¹¹⁹ Ch. LE CLERCQ, *Premier établissement de la Foy dans la Nouvelle France*, vol. 1, Paris 1691, s. 29-30.

¹²⁰ Była to *Compagnie des Marchands* albo *de Champlain*. Zorganizowana w 1614 r., działała do 1620 r.

¹²¹ Tamże, s. 31-32. Autor wspomina o „innych” trudnościach, ale ich nie wymienia.

¹²² Tamże, s. 34-36. Na kolejnych stronach zamieszczony jest tekst papieskiego brewe i patentu królewskiego dla rekolektów udających się do Nowej Francji.

¹²³ Zob. *Récollets*, w: L. LE JEUNE OMI, *Dictionnaire Général du Canada*, vol. 2, s. 512-513.

Także tę pracę początkowo przerwał kolejny kolonialny konflikt zbrojny. Po zajęciu Quebecu przez oddziały angielskie w 1629 r. duchowni zostali deportowani¹²⁴. Kiedy w 1633 r. traktat z St. Germain przywrócił Francji utraconą kolonię, jezuici powrócili do swej pracy wśród Ludności Rodzimej. W ich przypadku można już mówić o elementach metody misyjnej, które w przemyślany sposób starali się wciełać w życie. Należały do nich przede wszystkim: regularne kształcenie dzieci, próba przywiązania wędrownych Algonkinów do ziemi oraz nacisk na tworzenie idealnych wiosek chrześcijańskich. Z pierwszego zrezygnowano zresztą dość szybko, widząc, że dzieci indiańskie źle znoszą narzuconą im dyscyplinę wychowawczą w stylu europejskim¹²⁵. Wkrótce także sedentaryzacja wędrownych gromad okazała się zbyt trudnym do realizacji ideałem. Jezuici skierowali się więc ku plemieniu Huronów, które tradycyjnie uprawiało ziemię i prowadziło półosiadły tryb życia w pobliżu Georgian Bay, a więc z dala od centrum kolonii francuskiej. Nie przeszkodziło to dalszym próbom realizacji projektu utworzenia przykładowych osad chrześcijańskich dla Indian¹²⁶. Pierwsza z nich powstała w 1637 r. w Sillery koło Quebecu.

Od 1644 r. wzmożyły się ataki Irokezów na sąsiednie plemię Huronów, a z czasem także na osiedla francuskie. Doprowadziło to w latach 1648-49 do zniszczenia Huronii, a w konsekwencji także do upadku najbardziej obiecujących misji jezuickich. W momencie ostatecznej eskalacji konfliktu irokesko-hurońskiego mogły się one poszczycić już 35-letnią tradycją (wliczając okres działalności rekolektów), w tym od 1625 r. były prowadzone z udziałem łącznie 29 misjonarzy jezuitów, z których 7 straciło życie przy tej posłudze. Obejmowały stałe placówki misyjne, w których przebywało nawet po kilku zakonników oraz personel świecki. Centralna misja, St. Mary's nad rzeką Wye, powstała w 1639 r.¹²⁷

Konflikty indiańskie godziły nie tylko w dalszy rozwój misji. Sama kolonia Nowej Francji przetrwała jedynie dzięki zaskakującej decyzji Irokezów o zaprzestaniu działań wojennych, podjętej w sytuacji zdecydowanej przewagi militarnej. W 1653 r. zawarto francusko-irokeski rozejm. Wobec utraty swych placówek wśród Huronów je-

¹²⁴ R.G. THWAITES, *Introduction*, s. 23-24.

¹²⁵ FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 570. Te pierwsze próby edukacji nie były jeszcze elementem wdrażania w życie polityki asymilacji ludności tubylczej, na którą z czasem zaczęli naciskać Richelieu i Colbert.

¹²⁶ Zob. M. JETTEN, *Enclaves amérindiennes*. Podobieństwa, ale i różnice między tymi kanadyjskimi osadami oraz słynnymi redukcjami paragwajskimi wymienia także: FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 572.

¹²⁷ R.G. THWAITES, *Introduction*, s. 24-25.

zuici w kolejnych latach podejmowali jedynie ograniczone próby dotarcia do innych plemion. Już w 1653 r., korzystając z zawartego rozejmu, zaryzykowali misję wśród Irokezów, opuszczając jednak ich terytorium po pięciu latach. Inni ojcowie udawali się bardziej na północ, w stronę Zatoki Hudsona. Nie zdołano jednak w tym czasie powtórzyć rozmachu doświadczenia hurońskiego. Pierwsze odnowienie podupadłej działalności misyjnej w Kanadzie (wówczas oznaczającej tylko okolice Rzeki Świętego Wawrzyńca) nastąpiło wraz z instalacją w Quebecu wikariusza apostolskiego, bpa Lavała, w 1659 r. Powierzał on nadal główny trzon pracy misyjnej jezuitom. Do końca XVII w. i w następnym stuleciu zdecydowanie górowali oni w tym rodzaju zaangażowania nad innymi zakonami pracującymi w Nowej Francji¹²⁸.

François de Montmorency Laval (1623-1708), wyznaczony na wikariusza apostolskiego dla obszaru Nowej Francji, otrzymał święcenia biskupie 8 grudnia 1658 r. w paryskim kościele Saint-Germain-des-Prés¹²⁹. Odkonfliktowało się to nie bez sprzeciwu ze strony arcybiskupa Rouen, François de Harley de Champvallon (1625-1695), który rościł sobie prawo do jurysdykcji na terytorium kolonii, a także sporej części biskupów Francji, którzy w działaniach papieża widzieli próbę ograniczania praw Kościoła francuskiego. Istotą problemu było uznanie kompetencji do zarządzania terytoriami nowych diecezji, włącznie z ich tworzeniem, określaniem i zmianami granic. W owym czasie we Francji, na mocy zawartego jeszcze w 1516 r. konkordatu ze Stolicą Apostolską, należało to przede wszystkim do króla w porozumieniu z miejscowymi biskupami, a nie do papieża¹³⁰. Nominacja wikariusza apostolskiego oznaczała wyznaczenie kogoś, kto miałby na powierzonym mu terytorium pełne prawa biskupa diecezjalnego, z tą różnicą, iż władzę kościelną sprawowałby w zależności od Rzymu, jako zastępca papieża, a nie w łączności z jakąkolwiek francuską prowincją kościelną. Natomiast jeśli na terenie kolonii francuskiej uznana byłaby formalnie jurysdykcja metropolity Rouen, mógłby on sprawować władzę biskupią na części podległego mu terytorium poprzez wyznaczonego wikariusza generalnego,

¹²⁸ FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 574.

¹²⁹ Postać pierwszego biskupa Quebecu była od dawna przedmiotem opracowań biograficznych i olicznościowych, ocierających się czasem o styl piśmiennictwa hagiograficznego. Wymienić można: A. GOSSELIN, *Mgr de Laval. Premier Évêque et Apôtre du Canada 1622-1708*, Québec 1890, 2 vol.; H. TÊTU, *Monseigneur de Laval. Premier Évêque de Québec*, Québec 1887; *Le Vénérable François de Montmorency-Laval, Premier évêque de Québec, 1708-1908: Souvenir des fêtes du deuxième centenaire, Célébrées les 21, 22 et 23 juin 1908*, Québec 1908. W 1980 r. biskup Laval został beatyfikowany przez Jana Pawła II.

¹³⁰ A. GOSSELIN, *Mgr de Laval. Premier Évêque et Apôtre du Canada 1622-1708*, vol. 1, s. 123-125.

czyli jakiegokolwiek delegowanego kapłana. Nominacja wikariusza apostolskiego wykluczała jakiegokolwiek kompetencje innego biskupa na jego terytorium, oczywiście poza papieżem i jego oficjalnymi reprezentantami. Nominacji tej mógł dokonać samodzielnie Rzym, skracając ogromnie proces konsultacji z władzą królewską i biskupami francuskimi, jaki był wymagany w przypadku tworzenia regularnej diecezji. Decyzja w istocie motywowana troską o teren misyjny naruszała w rozumieniu wielu biskupów francuskich dotychczasową znaczną autonomię Kościoła we Francji wobec Rzymu. Stąd opór wobec święceń bpa Laval.

Można pominąć fakt, iż rzeczywista jurysdykcja arcybiskupa Rouen na terytorium Nowej Francji nie opierała się na wyraźnych i pewnych podstawach¹³¹. Warto zamiast tego dostrzec w sytuacji młodego kanadyjskiego Kościoła krzyżowanie się kilku znacznie bardziej zasadniczych problemów epoki.

Jednym z nich było rzymskie dążenie do uwolnienia działalności misyjnej spod wpływu i bezpośredniej kontroli władzy świeckiej, tak aby nadać jej wyłącznie duchowy charakter, niezależny od aspiracji politycznych europejskich potęg. Służyć temu celowi miała zwłaszcza powołana do życia w styczniu 1622 r. przez papieża Grzegorza XV kongregacja De Propaganda Fide, rodzaj ministerstwa do spraw misji, które otrzymało następnie szerokie kompetencje w sprawach dotyczących terenów, na których prowadzono działalność misyjną wśród niechrześcijan, oraz krajów, w których katolicy żyli w bezpośrednim kontakcie z innymi denominacjami chrześcijańskimi¹³². Niezwykle trudno było wprowadzać w życie te założenia w przypadku kolonii hiszpańskich i portugalskich, w których od dziesiątków lat Kościół podlegał prawu patronatu królewskiego, zakładającego m.in. niemal nieograniczoną kontrolę władzy świeckiej nad nominacjami biskupów czy proboszczów¹³³. Francja jednak nie była objęta tego

¹³¹ Roszczenia te wynikały raczej z dotychczasowej jurysdykcji biskupa nad zakonnikami, które osiedliły się w klasztorach Nowej Francji, a wywodziły się z klasztorów archidiecezji Rouen. Zob. L. CAMPEAU SJ, *La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval*, SCHEC 39(1972), s. 101-104.

¹³² Zob. N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti Storico-Giuridici*, Città del Vaticano 1998, s. 146-153. Wśród innych rzymskich kongregacji powołanych do życia lub zreorganizowanych na przełomie XVI i XVII w., zwłaszcza na mocy konstytucji *Immensa aeterni Dei* papieża Sykstusa V z 22 stycznia 1588 r., jedynie kongregacja De Propaganda Fide posiadała autonomię finansową oraz sprawowała w szerokim zakresie jurysdykcję nad wszystkimi aspektami życia podległych jej struktur kościelnych. Z uwagi na przyjęte kryteria – teren misyjny albo z obecnością wielu wyznań chrześcijańskich – podlegała jej większość obszarów objętych organizacją kościelną, także w Europie.

¹³³ Por. *Patronato*, w: B. MONDIN, *Dizionario Storico e Teologico delle Missioni*, s. 361-362. Bulla *Inter cetera divinae* papieża Aleksandra VI z 1493 r. położyła podstawy pod patronat hiszpański. Dla Portugalii dokumentem o podobnym znaczeniu była bulla *Universalis Ecclesiae regimen* papieża Juliusza II z 1508 r. Ceną za troskę królewską o rozwój misji była prawie całkowita zależność Kościoła w kolo-

rodzaju wcześniejszymi ustaleniami, sięgającymi bulli *Inter cetera divinae* Aleksandra VI z 1493 r., zatem w przypadku jej kolonii nad Rzeką Świętego Wawrzyńca młoda kongregacja szybko włączyła się w proces normowania prawnej sytuacji Kościoła.

Dokonywało się to na żmudnej drodze ustalania wzajemnych relacji pomiędzy dotychczasowym zwyczajem nadawania przez papieża jurysdykcji zakonem podejmującym się działalności misyjnej, roszczeniami arcybiskupa Rouen oraz jego przedstawiciela, wikariusza generalnego dla Nowej Francji, oraz kompetencjami rzymskiej kongregacji misyjnej, która reprezentowała bezpośrednią władzę papieża¹³⁴. Choć wypracowane z trudem rozwiązanie przetrwało jedynie do 1674 r., czyli do nominacji dotychczasowego wikariusza apostolskiego Laval na biskupa nowo utworzonej diecezji Quebecu, włączonej następnie do kościelnej prowincji paryskiej, miało ono istotne znaczenie zarówno dla konsolidacji działań kongregacji De Propaganda Fide, jak i dla dalszego zaangażowania misyjnego Francji. Kraj ten stał się niejako naturalnym sprzymierzeńcem nowej wizji poddania światowego dzieła ewangelizacji bezpośredniej kontroli Rzymu, a przez to przywrócenia misjom priorytetu właściwego im wymiaru duchowego¹³⁵.

niach od administracji świeckiej. Pozytywne aspekty systemu patronatu przyćmiło coraz większe wykorzystywanie struktury duchownej do celów politycznych, z czasem zaś dość znaczne jej zaniedbanie, np. poprzez nieobsadzanie urzędów kościelnych. Zob. tamże. W koloniach hiszpańskich i portugalskich problem wakujących stolic biskupich, których obsadzanie należało do kompetencji królewskich, Stolica Apostolska rozwiązała w XVII w. właśnie poprzez instytucję wikariuszy apostolskich. Nawet istniejące już diecezje stawały się wikariatami apostolskimi zależnymi wprost od papieża poprzez instytucję Kongregacji De Propaganda Fide. Początkowe protesty władzy świeckiej z czasem się wyciszyły i system wikariatów apostolskich stał się typowym stadium ewolucji Kościoła na terenach misyjnych. Por. R. NAZ, *Vicaire Apostolique*, w: *Dictionnaire de Droit Canonique*, red. R. NAZ, vol. 7, Paris 1965, kol. 1482.

¹³⁴ Ten dość skomplikowany proces zwięźle opisuje wspomniany już artykuł L. CAMPEAU SJ, *La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval*, s. 91-108. Sytuacja była do tego stopnia nowa, iż w samym Rzymie brakowało jasności co do prawomocnego sposobu postępowania. Zob. FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 540.

¹³⁵ Ponieważ Hiszpania i Portugalia otwarcie sprzeciwiały się centralistycznym aspiracjom nowej kongregacji, a Kościołowi katolickiemu w pozostałych krajach Europy nie brakowało własnych wewnętrznych problemów związanych z rozwojem protestantyzmu, Francja stała się niejako jedynym możliwym sprzymierzeńcem w realizacji rzymskich planów odpolitycznienia misji. Całościowe zaangażowanie misyjne Francji wykraczało poza terytoria kanadyjskie, zatem sprawa wikariusza apostolskiego Quebecu nie była jedynym istotnym przykładem rozwoju sytuacji po myśli nowej kongregacji. Zob. tamże, s. 544-545. Z drugiej strony sprawa poparcia Francji nie była wcale oczywista. W kontrowersjach na linii Rzym-Rouen dotyczących wyboru wikariusza apostolskiego doszły do głosu nie tylko osobiste aspiracje arcybiskupa, ale ogólna atmosfera napięcia pomiędzy gallikanizmem Kościoła francuskiego oraz centralistycznymi dążeniami papieża. Podczas gdy ów gallikanizm duchownych miał także swój wymiar polityczny, jak wykazało to późniejsze konsekwentne zaangażowanie Ludwika XIV przeciwko wszelkim wyrazom papieskiego prymatu na terenie Francji, w sprawie wikariatu apostolskiego Rzym wyjątkowo uzyskał pomoc władzy królewskiej. To dzięki poparciu regentki Anny Austriackiej rozwiązano konflikt z arcybiskupem Rouen na korzyść Rzymu. Por. L. CAMPEAU SJ, *La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval*, s. 107.

Kwestie jurysdykcyjne przedstawione wyżej tworzyły dość skomplikowaną rzeczywistość, jedną z tych, które prawdopodobnie do końca mógłby zrozumieć – żeby użyć sformułowania Jamesa Axtella – jedynie papieski nuncjusz¹³⁶. Pozornie też niewiele mogły mieć wspólnego z codzienną rzeczywistością relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej w pierwszych dziesięcioleciach istnienia kolonii. Ważne jest w tym miejscu dostrzeżenie właściwego dla owych sporów kontekstu sytuacji Kościoła katolickiego w erze potrydenckiej. O ile kwestie kompetencji jurysdykcyjnych biskupów diecezjalnych w relacji do papieża i metropolitów należały zawsze do istotnych zagadnień życia kościelnego, w okresie odnowy katolickiej po okresie reformacji niepomrotnie zyskały na aktualności¹³⁷. Chodziło o precyzyjne określenie widzialnych granic Kościoła katolickiego, który uznawany był za gwaranta prawdziwości przekazu objawienia Bożego i nauki Jezusa Chrystusa, co z kolei miało swe konsekwencje dla zbawienia człowieka¹³⁸. Teologiczna w istocie natura zagadnienia miała swe konsekwencje praktyczne i ostatecznie podkreślała aspekt widzialnego Kościoła i widzialnych znaków przynależności do niego. Stąd brał się także w bezpośredniej działalności misyjnej akcent kładziony na obiektywne kryteria nawrócenia, na uczestnictwo w zewnętrznych przejawach życia Kościoła oraz na granice oddziaływania jego widzialnej struktury¹³⁹.

Z europejskiego punktu widzenia zawsze przywiązywano dużą wagę do idei pionierstwa, rozumianego zwłaszcza jako pierwszeństwo pewnych dokonań w Nowym Świecie¹⁴⁰. *L'âge héroïque* także w swym wymiarze misyjnym zaowocował sukcesami i porażkami, które w zmienionym kontekście były powielane w miarę zwiększania terytorialnego zasięgu oddziaływania misjonarzy.

Do 1663 r. idee chrześcijańskie dotarły w mniej lub bardziej zrozumiały sposób do Indian Mi'kmaq, Malecite i Abenakis Akadii, czyli Nowej Szkocji i jej atlantyckich okolic, do Huronów i Irokezów na wschód od Wielkich Jezior, do Indian Nipissing, Montagnais i Algonkinów na północ od Rzeki Świętego Wawrzyńca. Sukcesem dla

¹³⁶ J. AXTELL, *After Columbus*, s. 48.

¹³⁷ Kwestie eklezjologiczne należały do centralnych zagadnień teologicznych okresu potrydenckiego, zarówno wśród katolików, jak i w wielu wspólnotach protestanckich. Zob. FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 1, s. 315.

¹³⁸ Tamże, s. 303.

¹³⁹ Tradycyjnie kryteria te wyznaczały pojęcie „sukcesu” misyjnego. Por. J. AXTELL, *After Columbus*, s. 48.

¹⁴⁰ J.W.St.G. WALKER, *The Indian in Canadian Historical Writing, 1972-1982*, s. 347. Autor, omawiając jedno z opracowań historii Alberta, wskazuje na „perhaps too much attention paid to white „firsts” (the first white man to see this, the first white baby born there)”.

misjonarzy był sam fakt nawiązania relacji z ludnością tubylczą, odprawienie pierwszej mszy św., dotarcie po raz pierwszy w jakieś miejsce z Ewangelią.

Podkreślała to także tradycyjna historiografia, uwzględniająca obiektywne i wymierne kryteria sukcesu misyjnego. Z kolei w najnowszych badaniach zaczęto zwracać baczniejszą uwagę na reakcje i odczucia Indian będących adresatami działalności misyjnej oraz na jej szerszy kontekst kulturowy. Przykładowo Bruce Trigger wskazał na polityczne konsekwencje obecności jezuitów wśród Huronów, stanowiącej w swej istocie nie tyle wyraz zainteresowania Huronów chrześcijaństwem, co raczej gwarancję przymierza indiańsko-francuskiego¹⁴¹. Jednocześnie nie wydaje się, by można było – stosując takie czy inne podejście do dostępnej dokumentacji – orzec definitywnie o faktycznych skutkach misji w wymiarze religijnym, czyli o głębi zrozumienia chrześcijaństwa przez przyjmujących chrzest Autochtonów. Trigger pragnął dokonać „właściwej oceny” udanego nawrócenia i dostrzegł niewystarczalność dostępnych źródeł, skażonych stronniczością misjonarzy, ich głównych autorów. Nie zgadzał się też z kanadyjskim historykiem-jezuitą Lucienem Campeau, utrzymującym, iż „już we wczesnych latach XVII w. nawrócenia wynikały z prawdziwego zrozumienia chrześcijaństwa”¹⁴². Czy jednak jest możliwe obiektywne ujęcie rzeczywistości bądź co bądź teologicznej i duchowej? Być może prawda leży gdzieś pomiędzy przeciwstawnymi twierdzeniami Campeau i Triggera. Trudno rozstrzygnąć tę polemikę na korzyść jednej ze stron bez uznania racji także strony przeciwnej.

Bardzo istotny element dziedzictwa okresu heroicznego stanowi spuścizna literatura misjonarzy i pierwszych historyków Nowej Francji, szeroko traktujących o ludności tubylczej i jej chrystianizacji. Jedną z najciekawszych pamiątek tamtego czasu są *Relacje Jezuitów*¹⁴³, coroczne sprawozdania misjonarzy zredagowane w całościową narrację przez superiora misji w Kanadzie, przesyłane następnie do przełożonych we Francji, gdzie po dodatkowej edycji były publikowane w latach 1632-1673. Ponieważ

¹⁴¹ Jego zdaniem zakonnicy mogli wykorzystywać swoją uprzywilejowaną pozycję do promocji chrześcijaństwa i wpływania na modyfikację pewnych tradycyjnych zwyczajów, nie bez szkody dla samych Huronów i ostatecznie dla misji – osłabiona w swej strukturze społeczność nie zdołała obronić się przed Irokezami. B.G. TRIGGER, *The Children of Aataentsic*, s. 565-570. Warto podkreślić, iż autor nie odkrył żadnych dotąd zaniedbanych źródeł, lecz jak najszerzej wykorzystał właśnie siedemnastowieczne sprawozdania samych jezuitów (*Relations des Jésuites*).

¹⁴² B.G. TRIGGER, *The Historians' Indian*, s. 330-333.

¹⁴³ Dziś najczęściej cytowane za dwujęzyczną edycją R.G. Thwaitesa, w której do właściwych relacji dołączone są inne pisma mające związek z misjami w Kanadzie oraz Luizjanie za cały okres 1610-1791. 73 tomy serii ukazały się w Cleveland w latach 1896-1901. Zob. także: FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 569.

ani Indianie, ani zwykle poprzedzający jezuitów na kanadyjskich szlakach wędrowni handlarze – *coureurs de bois* – nie pozostawili po sobie dokumentacji pisanej, *Relacje* są jedynym w swoim rodzaju zbiorem informacji o dziejach Nowej Francji i pierwszych dziesięcioleciach misji wśród Indian¹⁴⁴. Ich wartości nie umniejsza fakt, iż prezentują europejski, religijny i zakonny punkt widzenia. Jako takie promowały wzór bohaterstwa i poświęcenia, wyrzeczenia się wygod i bezpieczeństwa dla szczytnego celu propagowania chrześcijaństwa i zbawienia ludzi¹⁴⁵. Choć trudno jest określić wymiennie wpływ *Relacji* na późniejsze kreowanie czy żywotność takiego przykładu, można jednak uznać go za rzeczywistość, biorąc pod uwagę poczytność publikowanych sprawozdań z misji¹⁴⁶.

Francuska społeczność kolonialna od początku swego istnienia była związana z ideałem misyjnym. Misjonarze w Nowej Francji byli jednocześnie duchownymi i patriotami – zatroskanymi równie bardzo o zbawienie Indian na chwałę Bożą, jak i trwałość kolonii na chwałę króla¹⁴⁷. O. Pierre Biard SJ, wydalony w 1613 r. z Akadii po najeździe Sir Samuela Argalla (1580-1626), w swym sprawozdaniu umieścił rozdział poświęcony „argumentom Francuzów za prawnym przywłaszczeniem sobie terytoriów Nowej Francji przeciwko pretensjom Anglików”¹⁴⁸. Jednocześnie osiedlenie się jezuitów nad Rzeką Świętego Wawrzyńca oraz sprawa nominacji wikariusza apostolskiego wniosła element niezależności Kościoła i misji kanadyjskich od władzy państwowej, kierując go ku bezpośredniej władzy Rzymu, co dawało szansę osadzenia misji przede wszystkim we właściwym kontekście religijnym, a nie społeczno-politycznym.

W praktyce te szczytne zamierzenia nie mogły się jeszcze w pełni urzeczywistnić, zwłaszcza że w 1674 r. Quebec został podniesiony do rangi diecezji i włączony do metropolii paryskiej. Dopiero przejęcie władzy przez Brytyjczyków w 1763 r. poddało katolików w Kanadzie panowaniu anglikańskiej monarchii, a w konsekwencji

¹⁴⁴ R.G. THWAITES, *Introduction*, s. 37-44.

¹⁴⁵ Jeden z pierwszych jezuitów w Kanadzie pisał: „Mais soit assez d'avoir au devant de nos yeux que ces pauvres peuples, ces images de nostre Dieu comme nous & capables de sa iouissance, ces comforts de nostre espece, & presque de mesme qualité avec nous, sont sur le bord de l'horrible gouffre des feux infernaux, voire plusieurs centaines d'iceux precipitez chaque iour dans les peines eternelles, & abysmes de damnation, sans espoir de delivrance”. *Biard's Relation de la Nouvelle France (concluded)*, JR, vol. 4, Cleveland 1897, s. 114-116.

¹⁴⁶ Jak pisze J. GRABOWSKI, *Historia Kanady*, s. 41, „Relacje z Kanady pisane przez jezuitów (...) cieszyły się wielką poczytnością, porównywalną z dzisiejszymi bestsellerami”.

¹⁴⁷ „En Nouvelle-France, on le voit, les missionnaires préviennent ou soutiennent l'action politique de la royauté”. FLICHE MARTIN, vol. 19, cz. 2, s. 572. Zob. zwłaszcza przypis 4.

¹⁴⁸ JR, vol. 4, Cleveland 1697, s. 98-109.

w sprawach kościelnych ponownie jurysdykcji misyjnej kongregacji De Propaganda Fide¹⁴⁹. Tyle że wówczas administracja państwowa zaczęła wdrażać coraz bardziej świadomą politykę asymilacji Autochtonów, której częścią prędzej czy później musieli się stać misjonarze. Uprowadzając na krótko bieg niniejszej narracji warto podkreślić, iż w XIX w. żywa była raczej legenda misji okresu heroicznego, a nie krytyczna ich ewaluacja, co nie ustrzegło nowego pokolenia misjonarzy od powtórzenia niektórych błędów poprzedników¹⁵⁰. Wszak już po pierwszych dziesięcioleciach działalności siedemnastowiecznych jezuitów porażką okazały się idee wychowywania po europejsku indiańskich dzieci oraz zbyt ingerowanie w tradycyjne obyczaje Autochtonów. Tymczasem w XIX i początkach XX w. religijne aspiracje misjonarzy nadal łączyły się ze społeczno-politycznymi zamysłami administracji kolonialnej i państwowej.

2.2. Zmiany polityczne i misje po 1663 r.

Misje w czasie istnienia Nowej Francji nie zakończyły się wraz z „okresem heroicznym”. Na przełomie XVII i XVIII w. poszerzył się nawet zakres terytorialny oddziaływania misjonarzy, choć prowadzonej wówczas ewangelizacji brakowało wiele z dynamiki i entuzjazmu pierwszych doświadczeń wśród Huronów. Co więcej, okres wojny siedmioletniej (1756-63) i burzliwych zmian politycznych na kontynencie zaowocował upadkiem większości inicjatyw ewangelizacyjnych.

Nowy etap chrystianizacji Ludności Rodzimej Kanady, rozpoczęty po upadku misji wśród Huronów, był bezpośrednim następstwem reorganizacji administracyjnej Nowej Francji i przełomu w trwających niemal od początku istnienia kolonii konfliktach między irokeską Konfederacją Pięciu Narodów oraz lojalnymi wobec Francuzów Algonkinami, Montagnais i Huronami¹⁵¹.

¹⁴⁹ Jej rola była znaczna zwłaszcza w negocjacjach i staraniach o rozbudowę struktury kościelnej w Kanadzie pod panowaniem brytyjskim. Zob. L. LEMIEUX, *Provisions pour l'Église Canadienne (1760-1840)*, SCPF vol. 3, cz. 1, s. 729-748.

¹⁵⁰ „What is past is irrevocable, of course, but the relevance of inevitability doctrine is to the present and future. The issue is not whether something had to happen, but whether it has to happen again”. F. JENNINGS, *The Invasion of America. Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, New York, London 1976.

¹⁵¹ Do wybranych opracowań poświęconych misjom tego okresu zaliczyć można następujące prace: R. WHITE, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge 1994; E.J. NELLIGAN SJ, *Catholic Missionary Labours on the Lake Superior Frontier 1667-1751*, OH 51(1959), s. 237-250; J. DELANGLEZ SJ, *The 1674 Account of the Discovery of the Mississippi*, „Mid America” 26(1944), s. 301-324; J. DELANGLEZ SJ, *Hennepin's Description of Louisiana. A Critical Essay*, Chicago 1941; J. DELANGLEZ SJ, *The French Jesuits in Lower Louisiana 1700-1763*, Washington

Struktura zarządzania posiadłościami francuskimi w Ameryce Północnej nie została definitywnie ukształtowana aż do początków XVIII w. O ile suwerenna władza króla w koloniach nie była nigdy kwestionowana, zmieniały się jednak formy jej pośredniczenia¹⁵². Podstawą były tu początkowo prywatne inwestycje kompanii handlowych, obdarzanych odpowiednimi królewskimi przywilejami, zwłaszcza prawem monopolu w handlu futrzanym. Część zysków miała służyć promocji stałego osadnictwa i rozwojowi infrastruktury kolonii. We wspomnianym wyżej – w kontekście nakazu podjęcia działalności misyjnej – patencie z 1603 r. król Henryk IV udzielał organizującemu wyprawę Piotrowi de Monts odpowiedniego przywileju, wyznaczając go na swego namiestnika, *lieutenant général*, dla nowych terytoriów w Ameryce i powierzając mu całą troskę o sfinansowanie przedsięwzięcia. Jego wyprawa – w przeciwieństwie do podejmowanych już w XVI w. przez francuskich kolonizatorów prób zawładnięcia częścią kontynentu północnoamerykańskiego – przyniosła trwałe rezultaty, owocując założeniem pierwszej francuskiej osady na wybrzeżu atlantyckim (osada na Île-St-Croix założona w 1604 r., przeniesiona w 1605 r. ostatecznie do Port Royal w dzisiejszej Nowej Szkocji), a następnie powstaniem Quebecu nad Rzeką Świętego Wawrzyńca w 1608 r.¹⁵³ W czasie, kiedy jedyną alternatywą było otwarcie atlantyckich wybrzeży dla wolnego handlu, system oparty o monopol handlowy danej kompanii, przyznawany w zamian za obowiązek troski o kolonię, okazał się jedynym gwarantem utrzymania choćby bardzo skromnych francuskich posiadłości w Ameryce¹⁵⁴. Na dłuższą metę nie był jednak w stanie zapewnić kolonii dynamicznego rozwoju, zwłaszcza ludnościowego.

1935; C.L. VOGEL, *The Capuchins in French Louisiana (1722-1766)*, Washington 1928; M.B., *The Jesuit Missionaries of the Illinois Country 1673-1763*, Cleveland 1931; J.B. CULEMANS, *Catholic Explorers and Pioneers of Illinois*, CathR 4(1918), s. 141-169; C. DE ROCHEMONTEIX SJ, *Les Jésuites et la Nouvelle France au XVIIIe siècle*, Paris 1895-1906, 2 vol.; E.A. TASCHEREAU, *Mission du Séminaire de Québec chez les Indiens sur le bord du Mississipi*, Québec 1849. Podstawowym wydawnictwem źródłowym są kolejne tomy *Relacji Jezuitów*: JR, vol. 35-71, Cleveland 1898-1901.

¹⁵² Zob. A. VACHON, *The Administration of New France*, DCB, vol. 2, s. XV-XXV. Autor słusznie podkreśla w tym kontekście, iż skomplikowany obraz funkcjonowania administracji kolonialnej, jaki wynika z jej nadbudowy strukturalnej, był „more apparent than real”. Tamże, s. XV.

¹⁵³ Zob. G. MACBEATH, *Du Gua de Monts, Pierre*, DCB, vol. 1, s. 291-294.

¹⁵⁴ Świadczą o tym losy *Compagnie de Monts*, której nadano przywilej monopolu na 10 lat. Pierwszy raz cofnięto ów przywilej już w 1607 r. pod zarzutem niedopełnienia obowiązku sprowadzania osadników, definitywnie zaś w 1608 r., stawiając pod znakiem zapytania przyszłość zaledwie utworzonych pierwszych dwóch stałych osiedli Nowej Francji. Kiedy po odebraniu przywilejów Kompanii De Monts ogłoszono wolność handlu zamorskiego, podejmującym działalność przedsiębiorcom nie zależało wcale na inwestowaniu w kosztowne utrzymywanie stale zasiedlonych miejscowości.

Dopiero z początkiem panowania Ludwika XIV wprowadzono w życie bardziej zdecydowane reformy. W 1663 r. Nowa Francja została włączona bezpośrednio do królestwa jako jedna z jego prowincji. W 1665 r. otrzymała znaczną pomoc wojсковą w postaci regimentu Carignan-Salièresa (ok. 1200 żołnierzy), wizja dalszego rozwoju kolonii spoczęła zaś w rękach posiadających większy niż dotąd autorytet kolejnych gubernatorów i intendentów¹⁵⁵.

Wzmocnienie militarne przyczyniło się do uspokojenia relacji z konfederacją irokeską. Pomimo wcześniejszego zniszczenia Huronii przez Irokezów oraz rozejmu z 1653 r. wzajemne konflikty nie ustały. Jeszcze w 1660 r. grupy wojowników były w stanie zagrozić Montrealowi i Quebecowi. Ciągące się latami wojny irokeskie godziły w podstawy ekonomicznej egzystencji kolonii – swobodny handel futrami z innymi plemionami indiańskimi. Po 1665 r. Francuzi zdołali wreszcie wymusić bardziej trwały rozejm na czterech plemionach konfederacji irokeskiej, zneutralizowali też skutecznie pięte z nich, Mohawk. W ten sposób otwarta została droga na zachód i południe, w stronę jezior Górnego i Michigan. Handlarze i misjonarze zajęli się poszukiwaniem indiańskich uchodźców z obszarów objętych wcześniej ekspansją irokeską. Chodziło zwłaszcza o znanych uprzednio Francuzom Huronów i Algonkinów, którzy osiedlili się w okolicach tych jezior i z którymi można było wznowić kontakty. To z kolei otwierało szansę na dotarcie do narodów indiańskich mieszkających dalej na zachód i południe¹⁵⁶.

Odkąd porzucono definitywnie ideę tworzenia „chrześcijańskich republik Huronów”¹⁵⁷ oraz potencjalnie innych plemion, francuscy misjonarze podejmowali się chrystianizacji amerykańskiej Ludności Rodzimej zasadniczo na dwa sposoby. W obrębie kolonii nadal utrzymywano i tworzone kolejne indiańskie osady w pobliżu większych miejscowości. W latach 1637-1676 powstało kilka indiańskich redukcji na terenie Nowej Francji, żeby wymienić wspomniane już Sillery koło Quebecu

¹⁵⁵ Zob. *The New Cambridge Modern History*, red. G.N. CLARK i in., vol. 5, *The Ascendancy of France, 1648-1688*, red. F.L. CARSTEN, Cambridge 1961, s. 354-356.

¹⁵⁶ Tamże, s. 354-357. Podobne plany pokrywały się z intencjami intendenta Jana Talona (1626-1694) oraz gubernatora Louisa de Buade de Frontenac (1622-1698), postulujących ekspansję terytorialną i gospodarczą Nowej Francji w okolice rzek Ohio i Missisipi (dawniej nazywaną Rzeką Colbert), nawet po granice Florydy i Meksyku. Wszystkie te czynniki wyznaczyły kierunek rozwoju francuskich misji w Ameryce Północnej na dalsze dziesięciolecia.

¹⁵⁷ W założeniu miała się ona różnić od redukcji paragwajskich znacznie ściślejszym powiązaniem z interesami politycznymi Francji w Nowym Świecie. H.H. WALSH, *The Church in the French Era. From Colonization to the British Conquest*, Toronto 1966, s. 143.

(1638), La Conception koło Trois-Rivières (1641), Île d'Orléans, potem Lorette koło Quebecu (1651), La Prairie de la Madeleine w pobliżu Montrealu oraz Notre-Dame-de-Foye w pobliżu Quebecu (ok. 1670). Wymienione osady kierowane były przez jezuitów i poza doraźną pomocą oferowaną Indianom w różnych potrzebach były nastawione na ich chrystianizację oraz stopniową sedentaryzację. Z reguły zamieszkiwali je razem przedstawiciele wielu plemion, zwłaszcza Montagnais, Algonkinów, Nipissingów, Abenakis, z czasem także Huronów i Irokezów¹⁵⁸. Losy tych redukcji były ściśle powiązane z wydarzeniami politycznymi okresu Nowej Francji, wpływającymi na relokację osad czy też wymianę zamieszkującej je Ludności Rodzimej. Ich celem było niekiedy nie tylko przyciąganie Indian, ale też aktywne promieniowanie misyjnych inicjatyw w najbliższej okolicy. Było tak choćby w przypadku misji św. Franciszka Salezego, która rozwinęła się po zamknięciu Sillery w 1685 r. i oddziaływała na tereny dzisiejszego stanu Maine¹⁵⁹.

Z kolei poza granicami Nowej Francji opierano się na docierających coraz dalej na północ, zachód i południe wyprawach podróżniczych i handlowych, które w konsekwencji przyczyniały się do tworzenia fortów oraz misji, znacznie oddalonych od tradycyjnego centrum ze stolicą w Quebecu¹⁶⁰.

Upadek Huronii miał zasadniczy wpływ na ugruntowanie się nowej metody misyjnej. Dotąd aksjomatem była konieczność wdrożenia Indian w osiadły tryb życia, jako warunku skutecznej ewangelizacji. Stąd tak wielki wysiłek wkładany w budowanie struktur kościelnych wśród Huronów, którzy – właśnie z racji kulturowej inklinacji do półosiadłego trybu życia – rokowali największe nadzieje na trwałe przyjęcie chrześcijaństwa. Kiedy to przedsięwzięcie upadło, misjonarze musieli zgodzić się na bardziej konsekwentną akceptację wędrownego stylu życia większości Indian, nawet tych zamieszkujących okresowo kolonialne redukcje, oraz dostosować do niego własną posługę¹⁶¹. Coraz częściej misjonarze dołączali się do wędrownych grup Autochtonów, spędzając z nimi kolejne zimy. Wielu

¹⁵⁸ M. JETTEN, *Enclaves amérindiennes*, s. 36, 60-80.

¹⁵⁹ R.G. THWAITES, *Introduction*, s. 20; M.C. LEGER, *The Catholic Indian Missions in Maine (1611-1820)*, Washington 1929.

¹⁶⁰ Pierwsze podróże daleko na zachód i północ od Quebecu miały miejsce stosunkowo wcześniej – Pierre-Esprit Radisson i Médard Chouart Desgroseillers już w latach 1659-1660 dotarli to terytoriów Indian Kri na północ od Wielkich Jezior. Przeglądu tych wysiłków w relacji do misji katolickich dokonał zwięźle A.G. MORICE OMI, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien. Du Lac Supérieur au Pacifique (1659-1905)*, vol. 1, Winnipeg, Montréal 1912, s. 10-79.

¹⁶¹ M. JETTEN, *Enclaves amérindiennes*, s. 37-48.

z nich stało się ekspertami w sztuce przetrwania w oddaleniu od wszelkich udogodnień europejskiej cywilizacji¹⁶².

Oprócz wspomnianych czynników, sprowadzających się do polityczno-religijnych konsekwencji przynajmniej czasowego uspokojenia relacji francusko-irokeskich, u podstaw ponownego podjęcia wysiłku misyjnego w drugiej połowie XVII w. leżało urozmaicenie wewnętrznej struktury Kościoła w Nowej Francji. W 1659 r. wikariusz apostolski bp Laval założył w Quebecu seminarium duchowne, kształtujące księży do posługi parafialnej, ale także zasilające szeregi misjonarzy wśród Ludności Rodzimej. Od 1657 r. aktywnie angażowali się w apostołat misyjny księża sulpicjanie. Założyciel tego nowego zgromadzenia francuskiego, Jean-Jacques Olier (1608-1657), miał swój udział w kompanii handlowej utrzymującej misyjną *Ville Marie*, czyli Montreal, w którym sulpicjanie posiadali własne seminarium i w którego zarząd byli czynnie zaangażowani. Wreszcie w 1670 r. do Nowej Francji powrócili franciszkanie rekolekci. Nadal najliczniejsi w szeregach misjonarzy jezuita kierowani byli niemal wyłącznie do pracy wśród Ludności Rodzimej.

W 1674 r. bp Laval, dotąd wikariusz apostolski zależny od Stolicy Apostolskiej i kongregacji De Propaganda Fide, został mianowany biskupem Quebecu, co oznaczało uznanie terytorium Nowej Francji za regularną diecezję. Kolonia przestała być traktowana jako teren misyjny w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁶³. Tymczasem wraz z poszerzaniem jej granic na zachód i południe, począwszy od lat siedemdziesiątych XVII w., zwiększał się także typowo misyjny obszar poddany jurysdykcji kościelnej Quebecu. Ewangelizacja Ludności Rodzimej należała tam do głównych przedsięwzięć duszpasterskich, z tym że nawiązywano relacje z coraz to nowymi plemionami, zwłaszcza wokół Wielkich Jezior i w dolinie rzek Ohio i Missisipi. Doświadczenia misjonarzy zaczęły odpowiadać kolejnej już dyktomii, która trwale naznaczy Kościół kanadyjski także w kolejnych stuleciach. Na obszarach o długiej tradycji osadnictwa duchowni zdołali wypracować sobie stabilną pozycję także wewnątrz wspólnot rodzimych, przynajmniej – jak podkreśla John Webster Grant – nominalnie chrześcijańskich. Z kolei tam, gdzie kontakty dopiero się rozpoczynały, częstą reakcją Indian była typowa dla ery pionierskiej obojętność albo nawet wrogość

¹⁶² J.W. GRANT, *Moon of Wintertime*, s. 50.

¹⁶³ L. CAMPEAU SJ, *L'Évêché de Québec (1674). Aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec 1974, s. 89-90.

wobec misjonarzy¹⁶⁴. Gwarantem ich bezpieczeństwa było tylko wsparcie ze strony cywilnych władz kolonii oraz francusko-indiański handel, na którym zależało obu stronom. Pomimo dalszych perspektyw rozwoju katolickiej ewangelizacji Ludności Rodzimej w obrębie Nowej Francji, zaostrej się rywalizacja francusko-angielska w koloniach doprowadziła z czasem do upadku większości dotychczasowych inicjatyw misyjnych. Dotyczyło to najpierw Akadii, utraconej przez Francję po tzw. „wojnie królowej Anny” i pokoju utrechckim z 1713 r. Władze Nowej Anglii tolerowały tam jeszcze francuskich misjonarzy, chcąc zapewnić sobie pokój ze strony Indian, ale w drugiej połowie wieku misje ostatecznie upadły. Część katolickich Abenakis osiedliła się w misji św. Franciszka Salezego nad Rzeką Świętego Wawrzyńca¹⁶⁵. Wojna siedmioletnia (1756-1763), w koloniach zwana „wojną podboju” i faktycznie rozpoczęta poważniejszymi potyczkami już około 1754 r., przyczyniła się do poważnego załamania się pracy misyjnej w pozostałych posiadłościach francuskich¹⁶⁶.

2.3. Kościół katolicki i misje po upadku Nowej Francji

Wiek XVIII jest postrzegany w historiografii jako okres schyłkowy tego etapu misji katolickich, którego początkiem były pierwsze nowożytne odkrycia geograficzne. Na obszarze Nowej Francji, poza wieloma ogólnymi czynnikami takiego rozwoju

¹⁶⁴ J.W. GRANT, *Moon of Wintertime*, s. 53.

¹⁶⁵ G.R. THWAITES, *Introduction*, s. 15.

¹⁶⁶ Ostatni z jezuitów posługujący Indianom Montagnais, o. Lacrosse, przebywał w regionie Tadoussac do swej śmierci w 1782 r. W dolinie rzeki Ottawy stałe misje nie istniały, choć prowadził tam główny szlak transportowy na zachód, a misjonarze podejmowali częste próby ewangelizacji Irokezów (zwłaszcza tuż po 1653 r. oraz w latach 1667-1684 i 1702-1709). Ochrzczeni Indianie z tamtych terenów częściowo osiedli w redukcjach w pobliżu Montrealu, zwłaszcza w St. Francis Xavier, potem przeniesionej do Sault St. Louis i znanej jako Caughnawaga. Po upadku Nowej Francji posługiwali im okresowo księża diecezjalni. Dalej na zachód w stronę jezior Huron i Górnego misjonarze weszli w kontakt z następującymi plemionami: Ottawa, Chippewa, Beaver, Kri, Menomonees, Pottawatomies, Sacs, Foxes, Winnebagonees, Miami, Illinois oraz Sioux znad Missisipi oraz z Huronami, którzy znaleźli się tam po opuszczeniu swych tradycyjnych terytoriów w połowie XVII w. Wokół tworzonych misji powstawały nierzadko francuskie osiedla. Jezuiti kontynuowali tam ewangelizację, pomimo prób zastąpienia ich przez rekolektów, do śmierci ostatniego ze swych członków, o. Meurin, w 1781 r. Misje w Luizjanie rozpoczęły w 1698 r. księża z seminarium duchownego w Quebecu. Przez kilka lat pracowali wśród Indian Natchez, następnie pojawili się tam jezuiti, ale ok. 1720 r. jedynie 2 księża pracowało na terenie od Yazoo po Nowy Orlean. Dopiero po 1722 r. jezuiti wzmoгли swą aktywność, misje w dzisiejszym amerykańskim stanie Illinois przyłączono do Luizjany, a misjonarze odtąd udawali się na te tereny przez Nowy Orlean. Posługiwali w wioskach Arkansas, Yazoo, Choctaws i Alibamos. Zarówno misje w Illinois, jak i Luizjanie przerywane były zbrojnymi reakcjami Indian na obecność Francuzów. Misjonarze, głównie jezuiti, podejmowali tam pracę do 1770 r., pomimo rozwiązania zakonu w Nowej Francji w 1762 r. Zob. tamże, s. 13-38.

sytuacji, jak choćby wpływ ideologii oświecenia oraz rozwiązywanie struktur zakonu jezuitów przez władze brytyjskie w 1762 r., a potem jego całkowita kasata w 1773 r. przez papieża Klemensa XIV, i upadek misji był związany przede wszystkim z konfliktem francusko-brytyjskim i ostatecznym przejęciem kolonii przez Brytyjczyków w 1763 r. Diecezja Quebec znów została przyporządkowana Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, tym razem z racji utrwalenia się na jej obszarze politycznej dominacji władzy protestanckiej¹⁶⁷. Poza tradycyjną troską o chrystianizację Ludności Rodzimej głównym problemem Kościoła stała się wówczas obrona katolickiej tożsamości dawnych mieszkańców Nowej Francji oraz praca nad ukształtowaniem sposobu egzystencji i działania w kontekście nowych relacji z anglojęzycznym protestantyzmem, przybierających nieraz formę prawdziwej konfrontacji.

Najbardziej wymierną konsekwencją przeobrażeń politycznych na obszarze Nowej Francji był kryzys personalny duchowieństwa¹⁶⁸. 8 czerwca 1760 r. zmarł w Montrealu, tuż przed kapitulacją miasta, biskup Quebecu, Henri-Marie Dubreil de Pontbriand (ur. 1708). Pod znakiem zapytania stała ciągłość pracy misyjnej w Luizjanie i w rejonie Wielkich Jezior, gdzie przebywało łącznie jedynie 5 księży, a także w Akadii, gdzie po śmierci ks. Pierre'a Maillarda w 1762 r. nie było już misjonarzy¹⁶⁹.

Choć zarówno po upadku Quebecu w 1759 r. oraz Montrealu w 1760 r. brytyjskie władze gwarantowały „wolność praktykowania katolicyzmu” oraz swobodę posługi księży parafialnych i misjonarzy, definitywne określenie sytuacji Kościoła katolickiego zależało od oczekiwanych oficjalnych francusko-brytyjskich ustaleń traktatowych. Jeszcze zanim do nich doszło, generał Sir James Murray (1721-1794), militarny administrator dystryktu Quebec, w odpowiednim raporcie sugerował pewne konkretne rozwiązania. Nie zalecał jakichkolwiek radykalnych kroków przeciwko katolicyzmowi, ale w jego opinii należało wstrzymać napływ duchowieństwa z Francji, usunąć jezuitów, doprowadzić do wyjazdu rekolektów, wesprzeć natomiast miejscowe se-

¹⁶⁷ *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome 1600-1922. Guide de recherche*, red. P. HURTUBISE, L. CODIGNOLA, F. HARVEY, Québec 1999, s. 9.

¹⁶⁸ J.S. MOIR, *The Church in the British Era. From the British Conquest to Confederation*, Toronto, Montreal, New York 1972, s. 36-37. Jak podaje autor, w początkach 1759 r. było na terytorium Kanady 196 duchownych (w tej liczbie jeden biskup, 9 kanoników, 30 rekolektów, 31 jezuitów, 34 sulpician i 91 księży diecezjalnych). W ciągu dwóch lat z tej liczby zmarło 21 duchownych (m.in. sam biskup), a 12 wyjechało do Francji. Por. M. TRUDEL, *L'Église canadienne sous le Régime militaire 1759-1764*, vol. 1, *Les Problèmes*, Québec 1956, s. 89-90, zawierający dokładniejszą analizę sytuacji.

¹⁶⁹ G. CHAUSSE, *French Canada from the Conquest to 1840*, w: *A Concise History of Christianity in Canada*, red. T. MURPHY, R. PERIN, Toronto, Oxford, New York 1996, s. 57.

minarium duchowne¹⁷⁰. Pomimo planowanej uprzednio asymilacji frankofońskich katolików, którzy mieli być wdrożeni zarówno do protestantyzmu, jak i kultury anglosaskiej, ostatecznie zwyciężył pragmatyzm. Uderzenie w religię kilkudziesięciu tysięcy mieszkańców kolonii mogło nastawić ich wrogo wobec nowej władzy, natomiast ustępstwa i pewien margines tolerancji były w stanie ich pozyskać dla brytyjskiego panowania. Było to istotne zwłaszcza wobec coraz bardziej zaznaczającego się ducha sprzeciwu brytyjskich osadników z południa wobec polityki Londynu¹⁷¹.

Po śmierci bpa Pontbrianda nie było komu święcić nowych kapłanów, a zgodnie z nakazem władz kolonialnych jezuici i rekolekci nie mogli przyjmować nowych kandydatów. Wraz ze śmiercią swych ostatnich członków zakony te przestały w Kanadzie po prostu istnieć. Większe szanse na przetrwanie mieli sulpicianie, właściciele senioralni Montrealu, a także zgromadzenia żeńskie. Pomimo stopniowej poprawy prawnej sytuacji katolików, zwłaszcza po niezwykle korzystnej dla Kościoła Ustawie o Quebecu (*Quebec Act*) z 1774 r., organizacja kościelna przeżywała prawdziwy kryzys¹⁷². W pierwszych latach XIX w. zmarli ostatni członkowie zakonu jezuitów i rekolektów w Kanadzie¹⁷³. Nadzieję na przyszłość budziła jedynie zgoda Londynu na konsekrację nowego biskupa dla Quebecu. Po sześciu latach wakansu urząd ten objął w 1766 r. Jean-Olivier Briand (1715-1784), po tym jak władze brytyjskie nie zgodziły się na kandydata wybranego przez kapitułę katedralną Quebecu, sulpicianina Étienne'a Montgolfiera. Konsekracja nowego biskupa odbyła się bez rozgłosu 16 marca 1766 r. w kaplicy zamku Suresne pod Paryżem. Wydarzenie to zapewniło przetrwanie hie-

¹⁷⁰ *Church and State in Canada 1627-1867*, s. 75-77. Własne raporty wysyłali też odpowiedzialni za kolejne dwa dystrykty – Burton za Montreal i Gage za Trois-Rivières, nie były jednak tak szczegółowe i nie zawierały propozycji przyszłej polityki religijnej władz wobec obywateli dawnej Nowej Francji.

¹⁷¹ Wbrew obawom mieszkańców Nowej Francji nie powtórzono więc zdecydowanych kroków, podjętych w brytyjskiej części Akadii po roku 1749 w celu protestantyzacji kolonii i zapewnienia w niej angielskiej przewagi, z kulminacją tej polityki, jaką były w 1755 r. deportacje frankofońskiej ludności. A. BERNARD, *Le drame acadien depuis 1604*, Montréal 1936, s. 288-329; G. CHAUSSE, *French Canada from the Conquest to 1840*, s. 56-57, 73-75.

¹⁷² Zob. DELACROIX, vol. 3, s. 28. W 1806 r. – jak podaje autor – na 250 tysięcy katolików było już tylko około 60 księży. Inne cyfry podaje dla Kanady R. Aubert. Według niego liczba katolików wzrosła od ok. 150 tysięcy na początku XIX w. do 465 tysięcy w 1831 r. Liczba wiernych przypadających na jednego kapłana wzrasta w tych samych ramach czasowych z 350 do 1800. Zatem, jak podkreśla R. Aubert, poprawiającej się sytuacji legalnej katolików nie towarzyszyła rzeczywista poprawa poziomu ich religijności. Wobec zakazu sprowadzania księży z Europy próbowano promować rodzime powołania, lecz bez większych rezultatów. Zob. R. AUBERT, *Die Kirchen Amerikas*, w: *Handbuch der Kirchengeschichte*, red. H. JEDIN, vol. VI, cz. 1, *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*, Freiburg, Basel, Wien 1971, s. 215-218.

¹⁷³ J.S. MOIR, *The Church in the British Era*, s. 40.

rarchii katolickiej w Kanadzie, nawet jeśli kolejni kandydaci do wyższych stanowisk kościelnych mieli odtąd pochodzić jedynie z szeregów kleru wywodzącego się z kolonii. Na razie w ogóle wykluczano jakąkolwiek rekrutację księży francuskich, nawet do zwykłej pracy parafialnej, a przecież stanowili oni przed brytyjskim podbojem znaczny procent duchowieństwa Nowej Francji. Zgoda na święcenia biskupie Brianda była i tak znacznym osiągnięciem, biorąc pod uwagę upośledzony status katolicyzmu w ówczesnej Wielkiej Brytanii oraz radykalne stanowisko części opinii publicznej tego kraju, domagającej się protestantyzacji katolickiej ludności zdobytej kolonii¹⁷⁴.

W 1760 r. jurysdykcja biskupa Quebecu obejmowała teoretycznie cały obszar Ameryki Północnej, z wyjątkiem najstarszych kolonii brytyjskich, nad którymi sprawował pieczę wikariusz apostolski w Londynie. W 1765 r. wyłączone spod jej zasięgu zostały pozostawione Francji po traktacie paryskim wysepki St. Pierre et Miquelon, gdzie utworzono odrębną prefekturę apostolską. Kolejną modyfikację przyniosła niepodległość Stanów Zjednoczonych i utrata na ich rzecz obszarów dawniej francuskiego terytorium Illinois (Luizjanę Francja odstąpiła Hiszpanii jeszcze w 1762 r.). Jeśli chodzi o aspekt kościelny tych wydarzeń, to powstała w 1789 r. diecezja w Baltimore dała początek katolickiej hierarchii w Stanach Zjednoczonych, przejmując pod swą opiekę część nowo nabytych terytoriów młodego państwa, podległych dawniej Quebecowi. Nawet po wspomnianych przeobrażeniach władza kościelna stolicy biskupiej dawnej Nowej Francji w początkach XIX w. rozciągała się – znów teoretycznie – od Atlantyku po Pacyfik i od granicy ze Stanami Zjednoczonymi aż po Arktykę. Należy podkreślić, iż do połowy XIX w. granica południowa Kanady na odcinku od Wielkich Jezior do Pacyfiku pozostawała niesprecyzowana. Jurysdykcję kościelną nad Nową Fundlandią sprawował w tym czasie wikariusz apostolski Londynu¹⁷⁵. Były to obszary otwarte dla misji, choć ta penetracja była początkowo bardzo powolna, nie tylko z powodu skromnych zasobów personalnych duchowieństwa. Katolicy

¹⁷⁴ Przebywający w Londynie jeszcze przed swą konsekracją ks. Jean-Olivier Briand musiał liczyć się z silną opozycją m.in. abpa Canterbury, domagającego się poddania Kanady protestanckiej ewangelizacji. G. CHAUSSÉ, *French Canada from the Conquest to 1840*, s. 59.

¹⁷⁵ L. LEMIEUX, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada 1783-1844*, Montréal, Paris 1967, s. 10-12; *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome 1600-1922*, s. 11. Podkreślić należy słowo „teoretycznie”, gdyż w praktyce biskup sprawował władzę kościelną tam, gdzie istniały wspólnoty katolickie oraz przewodzący im duchowni. Dla całego wymienionego terytorium na przełomie XVIII i XIX w. to kryterium mogło być zastosowane jedynie do najbliższego sąsiedztwa Rzeki Świętego Wawrzyńca, prowincji atlantyckich oraz stopniowo do południowego Ontario. Pozostałe obszary zamieszkiwała niemal wyłącznie Ludność Rodzima, nienękana jeszcze nadmiernym osadnictwem ani zbyt gwałtowną działalnością gospodarczą handlarzy.

w Kanadzie pod koniec XVIII w. stanęli wobec szeregu zupełnie nowych problemów, których rozwiązanie stało się priorytetem i zdominowało główny nurt działalności Kościoła w kolejnych dziesięcioleciach – od oficjalnego ustosunkowania się wobec protestanckiej władzy, przez konieczność akceptacji coraz wyraźniejszego pluralizmu wyznaniowego, po troskę o tworzenie kolejnych diecezji dla coraz liczniej zaludnianego kraju, w tym także przez anglojęzycznych imigrantów katolickich¹⁷⁶.

Mimo oczywistego zastoju, w pierwszych dziesięcioleciach po 1763 r. nie zaprzestano całkowicie pracy wśród Ludności Rodzimej, zwłaszcza w pobliżu dawnych centrów Nowej Francji. Po 1766 r. biskupowi Quebecu podlegało tam ponad 100 frankofońskich parafii, rozmieszczonych głównie wzdłuż Rzeki Świętego Wawrzyńca, oraz 6 misji indiańskich¹⁷⁷: Lorette pod Quebeciem, Bécancour, Saint-François-du-Lac, Kahnawake, Saint-Regis (Akwesasne) nad Rzeką Świętego Wawrzyńca oraz Lac-des-Deux Montagnes (Oka) nad rzeką Ottawą. W pierwszych pięciu misjonarzami byli jeszcze jezuici, w ostatniej sulpicjanie. Z czasem zakonników zastąpili duchowni diecezjalni. Ponadto księża z Maskinongé, Trois-Rivières i Trois-Pistoles okazynie zajmowali się wędrownymi gromadami Indian, pojawiającymi się nad Rzeką Świętego Wawrzyńca, w pobliżu ich „regularnych” parafii. Podróże misyjne podejmowano z kolei na północ od tej samej rzeki, od Tadoussac do Sept-Îles, wzdłuż rzek Saguenay, St. Maurice i Ottawy, a po 1830 r. w regionach Témiscamingue i Abitibi. Z kolei w Akadii pracę misyjną podjął po 1768 r. ks. Charles Bailly de Messein. W całym regionie atlantyckim, obejmującym część kontynentalną Akadii (Nowy Brunswik), półwysep Nowej Szkocji oraz Wyspę Księcia Edwarda, władze brytyjskie były początkowo niechętne misjonarzom, z czasem jednak zgodziły się na ich obecność, wspierając ją nawet finansowo. Chodziło o zapewnienie sobie spokoju ze strony Ludności Rodzimej, w większości przywiązanej do katolicyzmu i duchownych¹⁷⁸. Podkreślić

¹⁷⁶ Zwięźle na temat relacji państwo-Kościół po 1766 r. w: G. CHAUSSE, *French Canada from the Conquest to 1840*, s. 60-62. Autor podkreśla rolę hierarchii katolickiej w zachęcaniu ludności do posłuszeństwa prawowitej władzy, nawet jeśli była protestancka. Odnośnie rozwoju struktury kościelnej i stopniowego podziału terytorium jedynej diecezji Quebecu najpełniejszym opracowaniem jest: L. LEMIEUX, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada 1783-1844*.

¹⁷⁷ Całe poniższe zestawienie za: G. CHAUSSE, *French Canada from the Conquest to 1840*, s. 66-67.

¹⁷⁸ Choć współcześni autorzy zwracają uwagę na paternalizm duchownych w relacji do Ludności Rodzimej, dostrzegają też ogólnie bardzo pozytywne i życzliwe nastawienie księży wobec Indian, posuwające się aż do krytyki postępowania władz cywilnych wobec Autochtonów. Zob. tamże, s. 66-67. Tegoż autora opinię powtarza T.J. FAY, *A History of Canadian Catholics*, s. 38. Obaj autorzy wydają się zaś zależeć stanowczo od L. LEMIEUX, *Histoire du catholicisme québécois: Les XVIIIe et XIX siècles*, vol. 1, *Les années difficiles (1760-1839)*, Montréal 1989.

należy fakt, iż to sami Indianie w wielu przypadkach domagali się od władz brytyjskich zapewnienia obecności katolickiego misjonarza. Było to ważne dla przetrwania misji, zwłaszcza że instrukcja dla gubernatora Guya Carletona (1724-1808) z 1775 r. nakazywała m.in.

[aby] wszyscy misjonarze Indian, wyznaczeni bądź ustanowieni pod autorytetem jezuitów, albo jakiegokolwiek instytucji rzymskiego Kościoła, byli stopniowo usuwani, w odpowiednim czasie i na sposób satysfakcjonujący wspomnianych Indian, oraz bez zagrożenia dla bezpieczeństwa publicznego; oraz aby protestanczy misjonarze byli wyznaczeni na ich miejsce¹⁷⁹.

12 lipca 1772 r. święcenia biskupie otrzymał, przeznaczony na koadiutora biskupa Quebecu *cum futura successione*, ks. Louis-Philippe Mariachau d'Esgly (1710-1788). Jako pierwszy biskup wywodzący się z kolonii miał zagwarantować sukcesję hierarchiczną na wypadek śmierci bpa Brianda, ale także przypieczętować zerwanie związków Kościoła kanadyjskiego z dotychczasowym jego zapleczem personalnym we Francji. W historiografii ten fakt ujmuje się czasem jako symboliczne zakończenie epoki gallikanizmu i rozpoczęcie „kanadianizacji” Kościoła katolickiego nad Rzeką Świętego Wawrzyńca¹⁸⁰. Choć było to kolejne potwierdzenie ugodowego nastawienia do katolicyzmu brytyjskich gubernatorów, wcześniej Murraya, teraz Carletona, oficjalny status Kościoła pozostawał nieokreślony aż do ogłoszenia wspomnianej Ustawy o Quebecu z 22 czerwca 1774 r., która w wielu przypadkach powracała do praw i przywilejów z czasów Nowej Francji, oczywiście nie umniejszając zwierzchnictwa brytyjskiego. Władze w Londynie gwarantowały przy tym na terytorium kolonii kanadyjskiej pierwszeństwo Kościoła anglikańskiego, uznawanego za wyznaczenie oficjalne¹⁸¹. Choć hierarchia kościelna pragnęła wdrażać wiernych do lojalnego posłuszeństwa nowej władzy, nie była w stanie zapobiec podsycaniu nastrojów antyangielskich w latach Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Nadużycia rewolucyjne nie zniechęcały wielu katolików w Kanadzie do sympatyzowania z interesami Francji w jej kolejnych wojnach z Wielką Brytanią. Skutkiem tego był wzrost nieufności administracji kolonialnej do frankofońskich katolików. W 1793 r. ustanowiono an-

¹⁷⁹ *Church and State in Canada 1627-1867*, s. 102.

¹⁸⁰ G. CHAUSSÉ, *French Canada from the Conquest to 1840*, s. 71.

¹⁸¹ Precyzowała to instrukcja dla gubernatora Carletona z 1775 r., przypominając, iż łagodne traktowanie katolicyzmu oznacza „a toleration of the free exercise of the religion of the Church of Rome only, to which they [Our new Subjects] are entitled, but not to the powers and privileges of it, as an established Church, for that is a preference, which belongs only to the Protestant Church of England”. *Church and State in Canada 1627-1867*, s. 92-102. Podobnie sformułowane były instrukcje dla kolejnych gubernatorów w 1778, 1786 i 1791 r.

glikańskiego biskupa Quebecu i zaczęto bardziej konsekwentnie wspierać Kościół anglikański, a jednocześnie baczniej przyglądać się wszelkiemu przerostowi autorytetu i prerogatyw katolickich¹⁸². Zaczął dawać się we znaki brak oficjalnego uznania Kościoła katolickiego w brytyjskim systemie prawnym, co mogło mieć tak daleko idące konsekwencje, jak np. zdelegalizowanie istniejących struktur parafialnych.

Najważniejszy był jednak fakt, iż pomimo napływu lojalistów z południa po amerykańskiej wojnie o niepodległość frankofońscy katolicy nadal stanowili znaczną część ludności kolonii. Ryzyko długotrwałego konfliktu było nie na rękę żadnej ze stron, zatem 18 czerwca 1805 r. bp Pierre Denaut (1743-1806), stojący na czele diecezji od 1797 r., odważył się skierować wprost do króla petycję w sprawie oficjalnego i cywilnego uznania Kościoła katolickiego w Kanadzie, a biskupa Quebecu jako jego pełnoprawnego zwierzchnika¹⁸³. Sprawa przeciągnęła się z powodu kontrowersji wobec zbyt pospiesznego użycia tytułu „rzymskokatolicki biskup Quebecu” przez następcę bpa Denauta, Josepha Octave’a Plessisa (1763-1825), któremu przysługiwało tylko określenie „przełożony kleru”. Protestował nawet anglikański biskup Quebecu. Sprawę rozwiązała wojna ze Stanami Zjednoczonymi toczona w latach 1812-1814, podczas której katolicka większość społeczeństwa okazała lojalność wobec brytyjskich władz. Stąd też w latach posługi bpa Plessisa jako ordynariusza diecezji Quebec (1806-1825) pojawiły się pierwsze wyraźniejsze oznaki poprawy sytuacji prawnej katolików pod brytyjskim panowaniem. Dzięki swej postawie lojalności wobec władz zyskał on nawet w 1817 r. nominację na członka Rady Ustawodawczej Dolnej Kanady, a następnie długo oczekiwane oficjalne uznanie tytułu „biskupa Kościoła katolickiego Quebecu”, na równych prawach z biskupem anglikańskim¹⁸⁴.

¹⁸² G. CHAUSSE, *French Canada from the Conquest to 1840*, s. 80-82.

¹⁸³ *Church and State in Canada 1627-1867*, s. 129.

¹⁸⁴ Zob. L. LEMIEUX, *Provisions pour l'Église Canadienne (1760-1840)*, s. 739-742.

ROZDZIAŁ 3

ROZBUDOWA STRUKTUR KOŚCIELNYCH W KANADZIE W XIX I XX W.

Poprawa sytuacji katolików zaowocowała stopniowym usprawnianiem wewnętrznej organizacji Kościoła na terytorium Brytyjskiej Ameryki Północnej. Jeszcze w 1796 r. powstał wikariat apostolski Nowej Fundlandii, a w 1817 r. Nowej Szkocji. Utworzono ponadto kościelne dystrykty Montrealu (Dolna Kanada) i Północnego Zachodu, a w latach 1818-1826 mianowani zostali biskupi pomocniczy dla najbardziej zaludnionych przez katolików części kraju. Był to pierwszy krok na drodze do wydzielenia z olbrzymiego terytorium Quebecu samodzielnych diecezji. Z kolei myśląc o misjach wśród Ludności Rodzimej, kierowano uwagę głównie na obszary wykraczające poza tradycyjne kolonie atlantyckie oraz Dolną i Górną Kanadę.

3.1. Ponowne ożywienie działalności misyjnej

Aby przyspieszyć ewangelizację odległych narodów indiańskich, bp Plessis największą część swej diecezji – dystrykt Północnego Zachodu – powierzył Josephowi Norbertowi Provencherowi (1787-1853), rezydującemu już od 1818 r. w małej kolonii nad *Rivière Rouge* (dalej Rzeka Czerwona), dziś Saint Boniface i Winnipeg w Manitobie. W 1820 r. Provencher został mianowany biskupem pomocniczym dla obszarów północy i zachodu¹⁸⁵. Rok ten można uznać za początek nowego etapu ewangelizacji Autochtonów Kanady, która swym zasięgiem terytorialnym miała znacznie przekroczyć pierwsze wysiłki misyjne XVII i XVIII w.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Zob. A. BARAN, *Provisions for the Canadian Church (Further Development after 1840)*, SCPE, vol. 3, cz.1, s. 755-756.

¹⁸⁶ S. Delacroix pisze o „ponownym podjęciu” misji wśród Indian Rzeki Czerwonej w 1814 r. (DELACROIX, vol. 3, s. 28). Tymczasem był to faktyczny początek misji w tym regionie, związany z założeniem w 1811 r. przez Tomasza Douglasa, lorda Selkirk, stałej kolonii. Przez pierwsze 7 lat swego istnienia pozostawała ona bez kapłana. Dwaj księża – J.N. Provencher i S.N. Dumoulin oraz

Pionier ewangelizacji zachodniej i północnej Kanady, bp Provencher, do 1844 r. zyskał do swej dyspozycji łącznie 15 misjonarzy, wywodzących się z kanadyjskiego kleru diecezjalnego. Średnia długość ich zaangażowania misyjnego wynosiła około 5 lat, wyłączając wyjątkowo długi, 46-letni okres pracy ks. Jean-Baptiste Thibaulta (1810-1879) i 35 lat posługi samego biskupa¹⁸⁷. Nie pozwalało to na podjęcie i utrzymanie żadnych bardziej znaczących i długotrwałych inicjatyw. Posługa ewangelizacyjna w latach 1818-1844 ograniczała się głównie do najbliższych okolic Rzeki Czerwonej oraz frankofońskiej ludności napływowej i Metysów, choć teoretycznie jurysdykcja bpa Provenchera sięgała aż do terytorium Oregonu¹⁸⁸. Nieco bliższy był rejon rzeki Saskatchewan, gdzie od wiosny 1842 r., po półrocznej podróży konno, z sukcesem rozpoczął działalność misyjną ks. Thibault, kładąc tym samym podwaliny pod ewangelizację na zachodnich preriach¹⁸⁹.

16 kwietnia 1844 r. z terytorium bpa Provenchera utworzony został wikariat apostolski Zatoki Hudsona i Jamesa¹⁹⁰, do którego w 1845 r. przybyli pierwsi misjonarze oblaci Maryi Niepokalanej¹⁹¹. Dzięki ich obecności z trudem podejmowane przez

kleryk Guillaume Edge byli pierwszymi misjonarzami zamieszkującymi tę kolonię na stałe. Dzięki pomocy Selkirka i Sherbrooka (obaj byli protestantami) mogło dojść z czasem do powstania katolickiej osady Saint Boniface (dziś część Winnipegu) nad brzegiem Rzeki Czerwonej. R. CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, Ottawa 1995, s. 29-30. Oczywiście można początki misji w tym regionie wiązać z podejmowanymi od 1731 r. ekspedycjami podróżnika La Vérandrye, któremu towarzyszyli misjonarze. Bp A. Taché OMI, następca Provenchera na stolicy biskupiej Saint Boniface, ich właśnie uważał za pierwszych misjonarzy swej diecezji. Nie doszło tam jednak do utworzenia stałej placówki przed 1818 r. Zob. A. TACHÉ OMI, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, Montréal 1866, s. 9.

¹⁸⁷ Tamże, s. 32-33. Autor wymienia przyczyny niewielkiej liczby księży oraz ich czasem krótkiego zaangażowania: niedostatek księży w samej Kanadzie, słabe i krótkie przygotowanie seminaryjne, młody wiek misjonarzy i przerastające ich czasem trudy misji, samotność i izolacja. To bardzo często mogło prowadzić do rozczarowań i depresji, a ostatecznie do opuszczania misji.

¹⁸⁸ W 1818 r. Wielka Brytania i Stany Zjednoczone uznały Oregon za terytorium wspólnej okupacji na 10 lat, po czym okres ten przedłużono do 1846 r. Obywatele USA i brytyjskich kolonii w Ameryce mieli równy dostęp do obszarów nazywanych wówczas *Columbia Country*, obejmujących częściowo zarówno dzisiejsze amerykańskie stany Waszyngton i Oregon, jak i kanadyjską prowincję Brytyjską Kolumbię. W 1843 r. na obszarze tym został ustanowiony odrębny wikariat apostolski, terytorium bpa Provenchera na zachodzie oparło się więc ponownie o Góry Skaliste. Zob. E.V. O'HARA, *Catholic Pioneers of the Oregon Country*, CatHR 3(1917), s. 187-201.

¹⁸⁹ R. CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, s. 35-37.

¹⁹⁰ W 1847 r. podniesiony do rangi diecezji Północnego Zachodu. W 1851 r. diecezja ta zmieniła nazwę na Saint Boniface.

¹⁹¹ Zgromadzenie powstałe w 1816 r. w Aix-en-Provence, zatwierdzone przez Leona XII w 1826 r. Jego założycielem był św. Eugeniusz de Mazenod (1782-1861), od 1837 r. bp Marsylii. Zob. J. LEFLON, *Eugène de Mazenod: Evêque de Marseille, Fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, 1782-1861, Paris 1960-1965, 3 vol.

poprzednich misjonarzy dzieło nabrało nowej dynamiki. W ciągu najbliższych 20 lat oblaci pokryli siecią swych placówek praktycznie cały obszar kanadyjskiego północnego zachodu, docierając z Ewangelią do niemal wszystkich ludów rodzimych dzisiejszej Kanady i zatrzymując się do czasu jedynie na granicy tundry arktycznej. Przejęli także większość dotychczasowych misji indiańskich na wschodzie kraju.

Pierwsza połowa lat dwudziestych XIX w. przyniosła także usprawnienie zarządzania Kościołem katolickim w Dolnej i Górnej Kanadzie dzięki nominacjom koadiutorów dla bpa Plessisa. Z eklezjalnego punktu widzenia logicznym następstwem tych koncesji były starania o utworzenie samodzielnych diecezji tam, gdzie najbardziej przemawiały za tym względy duszpasterskie i gdzie w istocie urzędowali już mianowani biskupi pomocniczy. Dotyczyło to przede wszystkim najbardziej zaludnionych obszarów Górnej i Dolnej Kanady. Z kolei na terytoriach północnego zachodu, pozostających pod jurysdykcją Kompanii Zatoki Hudsona, motorem powstania i rozbudowy organizacji kościelnej było jeszcze nie osadnictwo, lecz ożywiona po 1845 r. działalność misyjna wśród Ludności Rodzimej.

Władze brytyjskie stopniowo odchodziły od polityki dyskryminacji katolików i zaczynały przychylnie patrzeć na katolickie starania o utworzenie kolejnych niezależnych diecezji w Dolnej i Górnej Kanadzie, widząc w realizacji tych zamierzeń korzystny dla kolonii podział władzy i autorytetu jedyne dotąd biskupa – ordynariusza Quebecu¹⁹². Nie było już natomiast tak jednoznacznej zgody na integrację wszystkich diecezji katolickich istniejących w północnoamerykańskich koloniach brytyjskich w ramach jednej prowincji kościelnej. Przekroczyłaby ona wówczas granice Dolnej i Górnej Kanady, obejmując także inne kolonie brytyjskie na kontynencie, jak np. Nową Szkocję, Nowy Brunswik czy Wyspę Księcia Edwarda. Władze w Londynie powoływały się na odmienny kontekst administracyjny poszczególnych części brytyjskich posiadłości, których Dolna i Górna Kanada były tylko częścią, na równych prawach z pozostałymi. W każdej z kolonii istniały inne prawa regulujące sytuację Kościoła katolickiego¹⁹³. Co więcej, nawet

¹⁹² Zob. L. LEMIEUX, *Provisions pour l'Église Canadienne (1760-1840)*, s. 739-743. Utworzono wówczas następujące diecezje: Kingston w 1826 r., Montreal w 1836 r., Toronto w 1841 r., a także bardziej na wschód Charlottetown w 1829 r. oraz Halifax w 1842 r.

¹⁹³ Całość brytyjskich posiadłości w Ameryce Północnej, które pozostały przy Koronie po traktacie paryskim z 1783 r., uznającym niepodległość Stanów Zjednoczonych, od końca lat trzydziestych XIX w. zwykło określać się jako „Brytyjska Ameryka Północna” (*British North America*). J.M. BUMSTED, *British North America*, s. 90.

wśród samych biskupów zdania co do sensu tworzenia jednej prowincji kościelnej były podzielone¹⁹⁴.

Główny problem polegał na tym, iż przejmowaniu kolejnych terytoriów z rąk francuskich w XVIII w. towarzyszyły odrębne ustalenia traktatowe, dotyczące także regulacji kultu katolickiego. Stąd niechęć władz w Londynie do jednoczenia wszystkich powstałych następnie diecezji katolickich w ramach jednej struktury, niejako ponad podziałami brytyjskiej administracji cywilnej.

Starania strony katolickiej doprowadziły ostatecznie do zgody na utworzenie dwóch odrębnych prowincji kościelnych – 13 lipca 1844 r. dla obszaru zjednoczonej prowincji Kanady oraz 4 maja 1852 r. dla kolonii atlantyckich. Stolicą pierwszej był Quebec, z sufraganiami w Montrealu, Toronto, Kingston i od 1847 r. w Bytown (Ottawa), stolicą drugiej był Halifax, z sufraganiami w Arichat, Charlottetown i St. John in America. Biskup Nowej Fundlandii pozostawał niezależny od metropolii w Halifaksie, ale włączony do struktury synodalnej prowincji atlantyckiej¹⁹⁵. Kolejne prowincje kościelne we wschodniej Kanadzie utworzono po powstaniu Federacji Kanadyjskiej w 1867 r., pragnąc jeszcze bardziej zdecentralizować zarząd Kościoła i lepiej przystosować jego działanie do potrzeb nowego podziału administracyjnego kraju. W 1870 r. powstała więc metropolia w Ontario, ze stolicą w Toronto, w 1886 r. stolicami kolejnych metropolii stały się Ottawa i Montreal, a w 1889 r. Kingston¹⁹⁶. Nietrudno dostrzec związek między tak zarysowaną rozbudową struktury kościelnej na terenie dzisiejszej Kanady a rosnącą liczebnością populacji euroamerykańskiej. To potrzeby tej części społeczeństwa w dużej mierze wyznaczały główne kierunki rozwoju kanadyjskiego katolicyzmu w XIX i XX w. Oczywiście, misje wśród Ludno-

¹⁹⁴ L. LEMIEUX, *Provisions pour l'Église Canadienne (1760-1840)*, s. 745-746. Bp Quebecu, Signay, wysuwał szereg zastrzeżeń natury praktyczno-prawnej (trudności w konsultowaniu wszystkich biskupów w ramach tak rozległej terytorialnie prowincji, problemy ujednolicania dyscypliny kościelnej dla wiernych języka angielskiego i francuskiego itd.). Zwolennikami utworzenia prowincji byli natomiast kolejni biskupi Montrealu, Jean-Jacques Lartigue, a zwłaszcza Ignace Bourget. Ich argumentami były m.in. jedność działania biskupów, ujednolicenie dyscypliny kościelnej, możliwość odbywania synodów prowincjalnych, większa siła w zarządzaniu Kościołem, lepszy dobór kandydatów do episkopatu, większa skuteczność w relacjach z władzami cywilnymi.

¹⁹⁵ Tamże, s. 746-747; A. BARAN, *Provisions for the Canadian Church (Further Development after 1840)*, s. 753-754.

¹⁹⁶ J.W. GRANT, *The Church in the Canadian Era. The First Century of Confederation*, Toronto, Montreal, New York 1972, s. 36-37. O rosnącej samodzielności Kościoła kanadyjskiego świadczyły, poczynając od późnych lat siedemdziesiątych XIX w., coraz częstsze wizyty delegatów apostolskich, reprezentujących bezpośrednio kurię rzymską, a nie Kongregację Rozkrzewiania Wiary. A. BARAN, *Provisions for the Canadian Church (Further Development after 1840)*, s. 755.

ści Rodzimej posiadały nadal wielkie znaczenie moralne i często były okazją do wykazania dynamizmu i gotowości poświęcenia wspólnot katolickich. W całym zresztą świecie chrześcijańskim pierwsze dekady XIX w. stały pod znakiem ożywienia misyjnego¹⁹⁷. W przypadku brytyjskich kolonii w Ameryce Północnej był to jednocześnie okres niezwykle dynamicznej ewolucji administracyjnej i demograficznej, i to właśnie ten proces ostatecznie zdeterminował kształt oficjalnej struktury Kościoła katolickiego w Kanadzie¹⁹⁸.

W południowo-wschodniej części kraju Autochtoni już dawno zaczęli stanowić zdecydowaną mniejszość¹⁹⁹. Kiedy po ukończeniu transkontynentalnej linii kolejowej w 1885 r. fala imigrantów z Europy i ze wschodniej Kanady zaczęła zasiedlać obszary kanadyjskiej północy i zachodu, także tam procent Ludności Rodzimej w tworzonych z czasem prowincjach stawał się coraz mniejszy²⁰⁰. Można sobie wyobrazić różnice w rozumieniu i znaczeniu misji w Nowej Francji, kiedy sytuacja była odwrotna i francuscy osadnicy liczyli na chrystianizację Indian, by w ten sposób zwiększać populację kolonii i zapewniać jej gospodarczą i militarną stabilność. Nie znaczy to jednak, że dziewiętnastowiecznym misjonarzom brakowało energii

¹⁹⁷ P. CHIOCCETTA, *Le vicende del secolo XIX nella prospettiva missionaria*, SCPE, vol. 3, cz. 1, s. 12-16.

¹⁹⁸ Na płaszczyźnie ewolucji administracyjnej Kanady przypomnieć należy następujące fakty, częściowo przywoływane już wyżej. Utworzona w 1763 r. prowincja Quebec została podzielona w 1791 r. na Dolną i Górną Kanadę (geneza dzisiejszych prowincji Quebecu i Ontario). W 1840-1841 r. dokonano zjednoczenia tych dwóch prowincji. Granice „zjednoczonych Kanad” opierały się na południowym zachodzie o Wielkie Jeziora, a na wschodzie – o kolonie atlantyckie. Na północy graniczyły z Ziemią Ruperta, obejmującą dorzecze Zatoki Hudsona i zarządzaną przez HBC. Niezależne od administracji „zjednoczonych Kanad” pozostawały także kolonie atlantyckie – Nowa Fundlandia, Nowy Brunswik, Nowa Szkocja, Wyspa Księcia Edwarda, a od strony Pacyfiku Brytyjska Kolumbia. Powstała w 1867 r. Federacja Kanadyjska składała się początkowo tylko z czterech wschodnich prowincji – były to Quebec, Ontario, Nowa Szkocja i Nowy Brunswik. Ostatecznym pragnieniem polityków w Ottawie oraz Londynie było jednak poszerzenie kraju także o pozostałe brytyjskie posiadłości w Ameryce Północnej. Najpoważniejszym krokiem w realizacji tych planów było zakupienie w latach 1868-1870 przez rząd kanadyjski zarządzanych przez HBC Ziemi Ruperta oraz Terytorium Północnego Zachodu, a więc ogromnych obszarów dorzeczy Zatoki Hudsona oraz Oceanu Arktycznego.

¹⁹⁹ Liczbę Ludności Rodzimej Kanady w 1867 r. szacuje się na około 100-125 tysięcy. Tendencja spadkowa populacji indiańskiej zaznaczyła się już w początkach XIX w., a swój najniższy poziom osiągnęła w 1920 r. Utwierdzało się przekonanie, iż Autochtoni są skazani na wymarcie. O.P. DICKASON, *Les Premières Nations du Canada*, s. 225, 417-418. Dla kontrastu ludność europejskiego pochodzenia w Górnej i Dolnej Kanadzie oraz w koloniach atlantyckich w 1807 r. szacuje się już na 430 tys., a w 1861 r. na ponad 3 mln. Zob. ALEXIS, *L'Église Catholique au Canada. Précis historique et statistique*, Québec 1914, s. 12, 15.

²⁰⁰ Ostatnie dwie dekady XIX w. przyniosły liczne zmiany wewnętrznego podziału administracyjnego Kanady. O postępach osadnictwa na zachodnich preriach może świadczyć utworzenie już w 1905 r. prowincji Alberta i Saskatchewan, w ich dzisiejszych granicach.

czy ducha poświęcenia w imię ideału szerzenia chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie – podjęli swą posługę z zapalem, który inspirował i budził podziw katolickiego świata co najmniej do połowy XX w. Po 1845 r. do rangi symbolu zaczęła urastać już nie Huronia (obecnie południowe Ontario, które zasiedlili na przełomie XVIII i XIX w. lojaliści opuszczający Stany Zjednoczone oraz imigranci z Irlandii i Szkocji), ale północny zachód kontynentu amerykańskiego, ów tajemniczy *Nord-Ouest*, jako ojczyzna „niezdobytej” jeszcze dla Kościoła Ludności Rodzimej, Indian i Inuitów. Nowy kontekst społeczno-polityczny, w jakim ta – z punktu widzenia Kościoła – bohater-ska epopeja się rozgrywała, zasadniczo wpłynął także na te jej aspekty, które z perspektywy czasu skłoniły do podjęcia krytycznej oceny historii misji w Kanadzie.

U progu tych wydarzeń związana ocena sytuacji wskazywała jednak wyłącznie na ogrom potencjalnego pola działalności misyjnej i jednoczesny brak odpowiednich środków do jej podjęcia. 28 grudnia 1836 r. biskup Quebecu Joseph Signay (1778-1850) pisał w liście pasterskim dotyczącym planowanego utworzenia stowarzyszenia wspierającego ewangelizację Indian, iż „zaledwie resztki pozostały z pięknych i ciekawych misji, w większości porzuconych z powodu rozwiązania zakonu jezuitów, którym były szczególnie powierzone, a także z powodu małej liczby księży, którymi dysponuje tak olbrzymia diecezja”²⁰¹. Zawiązane dla diecezji Quebec w 1836 r., a dla Montrealu w 1838 r., organizacje pomocy misjom miały na celu ożywienie ewangelizacji Autochtonów Kanady, choć otaczały opieką także katolickich osadników mieszkających na obrzeżach kolonii, a zatem pozbawionych stałej opieki duszpasterskiej.

W styczniu 1839 r. ukazał się pierwszy numer periodyku informującego o sytuacji konkretnych placówek wspieranych z funduszy Stowarzyszenia Rozkrzewiania Wiary dla diecezji Quebecu, „Notice sur les Missions du Diocèse de Québec”²⁰². Zamieszczono w nim m.in. sprawozdania z pracy wśród Ludności Rodzimej nad Rzeką Czerwoną, w Kolumbii (dzisiejsze pogranicze Kolumbii Brytyjskiej i stanu Waszyngton), oraz na północ od Rzeki Świętego Wawrzyńca – nad rzeką St. Maurice i w rejonie jezior

²⁰¹ MEQ, vol. 3, s. 346. Cyt. za: G. CARRIÈRE OMI, *L'Église canadienne vers 1841*, RUO 24(1954), s. 81.

²⁰² Stowarzyszenie zostało zawiązane na mocy brewe papieża Grzegorza XVI z 28 lutego 1836 r. Za cel stawiało sobie „par ses prières et ses aumônes, de répandre les lumières de l'évangile parmi les nations sauvages qui habitent Canada. Elle n'oublie pas non plus, dans l'exercice de sa charité, ceux de nos frères catholiques qui sont dispersés dans les nouveaux établissements du pays, et qui se trouvent exposés à oublier ou à perdre leur religion, par l'éloignement où ils sont des prêtres qui leur rappellent les principes ainsi que les devoirs”. NMDQ 1(1839), s. III.

Abitibi i Témiscamingue, a więc na terytoriach wykraczających poza administracyjne granice ówczesnej Dolnej i Górnej Kanady. Były to trzy główne kierunki rozwoju misji w ścisłym tego słowa znaczeniu dla XIX- i XX-wiecznej Kanady. Cały ten obszar określano początkowo jako „północny zachód”, w odróżnieniu od południowo-wschodniej części kraju, gdzie z racji długiej tradycji kolonialnej Indianie od wielu pokoleń mieli kontakt z chrześcijaństwem i silną obecnością cywilizacji europejskiej²⁰³.

Trzon personelu dla tak poszerzających się horyzontów chrystianizacji Ludności Rodzimej stanowili francuscy Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, przybyli do Kanady w 1841 r. na zaproszenie biskupa Montrealu, Ignacego Bourgeta (1799-1885)²⁰⁴. Początkowo byli przeznaczeni do pracy wśród frankofońskich osadników i w praktyce kontynuowali misje parafialne w formie stosowanej wówczas we Francji. Częściowo objęli posługą duszpasterską także katolików irlandzkich oraz niekiedy podejmowali pracę w lokalnych szkołach. Od 1844 r. poszerzyli jednak pole swojej działalności, rozpoczynając misje wśród Indian. Z czasem ta posługa stała się prawie wyłączną ich domeną, zwłaszcza na wspomnianym północnym zachodzie, aż po Pacyfik, Ocean Arktyczny, Zatokę Hudsona i Labrador.

3.2. Misje katolickie na północ od Rzeki Świętego Wawrzyńca²⁰⁵

Bp Bourget skierował pierwszych oblatów do misji wśród Indian w maju 1844 r., na obszarze na północ od Bytown (Ottawa), w stronę jezior Témiscamingue i Abitibi. Mieli zastąpić posługujących w tym regionie od kilku lat księży diecezjal-

²⁰³ Chodzi tu głównie o wschodnie obszary, a więc kolonie atlantyckie oraz południową część dzisiejszego Quebecu i Ontario, położone w bezpośredniej bliskości Rzeki Świętego Wawrzyńca. Jak pisze Grant, „In almost all sections of eastern Canada the native Indians were by 1867 at least nominally Christian, and some of them already looked back on a long Christian tradition”. J.W. GRANT, *The Church in the Canadian Era*, s. 8.

²⁰⁴ Pierwszymi byli: ojcowie Jean-Baptiste Honorat (1799-1862), Adrien Telmon (1807-1878), Jean Baudrand (1811-1853), Lucien Lagier (1814-1874) oraz bracia zakonnicy Basile Fastray (1805-1874) i Louis Roux (1814-1899). Bp Bourget przybył do Europy w 1841 r., orędując w sprawie utworzenia prowincji kościelnej w Kanadzie oraz aby prosić o wsparcie personalne dla swojej diecezji. We Francji natrafił na młode Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. Jego założyciel i przełożony generalny, Eugeniusz de Mazenod, był wtedy biskupem Marsylii i tam właśnie doszło do spotkania, które zaowocowało decyzją wysłania pierwszej grupy oblatów do Kanady. Zob. D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, (1815-1898), Rome 1985, s. 131-133.

²⁰⁵ Do podstawowych syntez z zakresu historii misji katolickich we wschodniej Kanadzie XIX i XX w. zalicza się następujące pozycje: G. CARRIÈRE OMI, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada*, Ottawa 1957-1975, 12 vol.; G. CARRIÈRE OMI, *Les Missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*, Ottawa 1957.

nych. Mandat do koordynowania tej działalności otrzymał o. Nicolas Laverlochère OMI²⁰⁶, który rezydując w Longueuil, a następnie w Montrealu, każdego roku odbywał podróże na północ, docierając nawet do Fortu Albany i Moose Factory nad Zatoką Jamesa. Stała misja na tym terenie została otwarta w Maniwaki w 1849 r. Z kolei bp Signay dekretem z 4 października 1844 r. powierzył oblatom misje wśród Indian w diecezji Quebec. Chodziło o terytorium pomiędzy rzekami St. Maurice, Saguenay oraz północnym brzegiem Rzeki Świętego Wawrzyńca. Główna placówka w tym regionie, St-Alexis nad rzeką Saguenay, założona przez o. Flaviena Durochera OMI²⁰⁷ w 1844 r., z czasem przeniesiona została do Escoumains nad Zatoką Świętego Wawrzyńca²⁰⁸. W swym apostołacie na północ od Zatoki Świętego Wawrzyńca oblaci pozostawali w ścisłym kontakcie z pracownikami Kompanii Zatoki Hudsona. Ponieważ do 1870 r. to w jej rękach spoczywała administracja większej części półwyspu Labrador, zakładanie stałych misji zależało tam od zgody władz kompanii, która ponadto kontrolowała kontakty misjonarzy z poszczególnymi grupami Ludności Rodzimej²⁰⁹.

Działalność oblatów na tym północno-wschodnim obszarze kształtowała się od połowy XIX w. w trzech zasadniczych kierunkach. Pierwszy prowadził na terytoria Indian Montagnais, wzdłuż północnego wybrzeża Zatoki Świętego Wawrzyńca, Côte-Nord, z centrami najpierw w Escoumains, a następnie w Betsiamites, od 1862 r., i Poit-Bleue nad jeziorem St. John, od 1889 r. Stąd misjonarze docierali w głąb półwyspu Labrador, aż do zatoki Ungava i Fortu Chimo (dziś Kujjuaq). Celem tych podróży, w których zwłaszcza odznaczyli się dwaj oblaci, Charles Arnaud²¹⁰ i Louis

²⁰⁶ O. Nicolas Laverlochère OMI (1811-1884) urodził się w Saint-Georges d'Espérance we Francji. Wstąpił do zgromadzenia oblatów w 1836 r. jako brat zakonny, podjął jednak dalsze studia i w 1844 r., już po przybyciu do Kanady, otrzymał święcenia kapłańskie. Był autorem prac w językach indiańskich. Zob. DBOMI, vol. 2, s. 265-266.

²⁰⁷ O. Flavien Durocher OMI (1800-1876) urodził się w Saint-Antoine-sur-Richelieu w Quebecu, wyświęcony na kapłana w Montrealu w 1823 r., w latach 1829-1843 był wikariuszem w rezerwacie irokeskim Lac-des-deux-Montagnes (Oka) koło Montrealu. Wstąpił do nowicjatu oblatów w 1843 r., pragnąc poświęcić się misjom wśród Indian. Był autorem prac w językach indiańskich. Zob. DBOMI, vol. 1, s. 328-329.

²⁰⁸ D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 136-139.

²⁰⁹ G. CARRIÈRE OMI, *Les Missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*.

²¹⁰ O. Charles-André Arnaud OMI (1826-1914) urodził się w Visan we Francji. Wstąpił do nowicjatu oblatów w 1845 r., w 1847 r. przybył do Kanady, święcenia kapłańskie otrzymał w Ottawie w 1849 r. Rezydował w Escoumains, w 1862 r. założył misję Betsiamites, gdzie pozostał do 1911 r. Kilkakrotnie podróżował w głąb Labradoru (1853, 1855, 1858), w 1871 r. dotarł do Zatoki des Esquimaux, w 1872 r. do Fortu Chimo. Autor prac w języku montagnais, zwłaszcza słownika. Zob. DBOMI, vol. 1, s. 32-33.

Babel²¹¹, były gromady wędrownych Indian Naskapi, żyjących w pobliżu zatoki Ungava, oraz mieszkający dalej na północ Inuici. W 1871 r. utworzono placówkę dla Naskapi u ujścia rzeki North West do zatoki Esquimaux. Na kilkusetkilometrowym pasie na północ od Zatoki Świętego Wawrzyńca 29 maja 1882 r. powstała prefektura apostolska Golfe St. Laurent, 12 września 1905 r. podniesiona do rangi wikariatu apostolskiego. W 1911 r., decyzją przełożonych montrealskiej prowincji kościelnej, prowadzone dotąd przez oblatów misje indiańskie tego obszaru przekazane zostały zgromadzeniu eudystów, od 1905 r. zarządzających wikariatem, jednak już w 1945 r. powierzono je na powrót oblatom²¹². W tym samym roku wikariat apostolski podniesiony został do rangi diecezji pod nazwą Baie Comeau, jedynie jego północno-wschodnią część włączono do utworzonego 13 lipca 1945 r. wikariatu apostolskiego Labradoru.

Drugi kierunek rozwoju misji zwrócony był ku Zatoce Jamesa, z centrów nad jeziorami Témiscamingue i Abitibi. Część pracy oblatów polegała na wizytowaniu najbliższych okolic tych jezior, zamieszkałych głównie przez ludność algonkińską. Dotarcie do Indian Kri nad Zatoką Jamesa wymagało dalszych podróży i przez ponad 20 lat z chęcią podejmował je o. Jean-Marie Nédélec OMI²¹³. W 1892 r. powstała stała rezydencja w Albany, a w kolejnych latach dalsze – w Attawapiscat i Winisk. W początkach XX w. misjonarze docierali nawet do grup Indian Ojibwa, na południowy zachód od Zatoki Jamesa, ale w 1918 r. przekazano tę część apostolatu jezuitom, od dłuższego czasu pracującym z Ojibwa w bliższej

²¹¹ O. Louis Babel OMI (1826-1912) urodził się w Veyrier w Szwajcarii. Do nowicjatu oblatów wstąpił w 1847 r., w 1851 r. przybył do Kanady i otrzymał święcenia kapłańskie. Rezydował kolejno w St. Alexis nad rzeką Saguenay, w Escoumains, Maniwaki, Betsiamites i Pointe-Bleue. Pracował głównie wśród Indian Montagnais i Naskapi. Odbił liczne podróże w głąb Labradoru (1866, 1867, 1868, 1870). Autor prac w języku montagnais, słownika, a także map regionów, w których odbywał podróże. Zob. DBOMI, vol. 1, s. 39-40.

²¹² Zgromadzenie Jezusa i Maryi, zwane od założyciela, Jana Eudesa, eudystami, powstało w 1643 r. we Francji. Jak podaje oblacki historyk o. Donat Levasseur OMI, 12 eudystów przybyło do Kanady w 1901 r. po ogłoszeniu we Francji antyklerykalnych ustaw. Od 1903 r. zajmowali się „białymi” parafiami prefektury Golfe St. Laurent, a w 1905 r. stanęli na jej czele. Przejęli misje indiańskie na własne życzenie. D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 2, (1898-1985), Rome 1989, s. 95-96. Na temat pracy eudystów na Côte-Nord zob. L. GARNIER CJM, *Du cométique à l'avion, les pères Eudistes sur la Côte-Nord. Notes et souvenirs d'un ancien missionnaire*, Charlesbourg 1947.

²¹³ O. Jean-Marie Nédélec OMI (1834-1896) urodził się w Berrien we Francji. Otrzymał święcenia kapłańskie w 1859 r. jako ksiądz diecezjalny. Do nowicjatu oblatów wstąpił w 1861 r. W 1863 r. przybył do Kanady i pracował kolejno w Betsiamites, Témiscamingue i Mattawie. W latach 1861-1891 odbył 21 podróży nad Zatokę Jamesa. Autor prac w języku indiańskim. Zob. DBOMI, vol. 3, s. 13-14.

okolicy Wielkich Jezior²¹⁴. Jeszcze w 1882 r. wspomniane wyżej obszary znalazły się w granicach wikariatu apostolskiego Pontiac, z którego w 1898 r. utworzono diecezję pod nazwą Permbroke. Z jej północnego terytorium 21 września 1908 r. wydzielono wikariat apostolski Témiscamingue, w 1915 r. podniesiony do rangi diecezji pod nazwą Haileybury, z której z kolei w 1919 r. wydzielono prefekturę apostolską północnego Ontario, rok później podniesioną do rangi wikariatu apostolskiego. 3 grudnia 1938 r. z części wikariatu powstała diecezja Hearst, a z pozostałej części utworzono wikariat apostolski Baie de James. W tym samym roku przestała istnieć diecezja Haileybury, podzielona na 2 diecezje – Amos i Timmis (dziś Rouyn-Noranda).

Trzeci obszar misji, który oblaci objęli w 1844 r., rozpościerał się wzdłuż rzeki St. Maurice, na terytoriach Indian Attikamek (dawniej zwanych Tête-de-Boule), oraz dalej na północ od jej źródeł. Nie powstała tam jednak żadna stała placówka misyjna, pomimo częstych podróży o. Jean-Pierre'a Guégueua OMI²¹⁵, stacjonującego w Maniwaki bądź w Témiscamingue. Północną granicą tych wypraw było jezioro Mistassini, gdzie jednak po roku 1870 zaprzestano prób chrystianizacji Indian Kri. W 1878 r. terytorium to znalazło się w granicach nowo utworzonej diecezji Chicoutimi.

Oblaci przejęli też część dawnych misji utworzonych w pobliżu największych miast Nowej Francji, zwłaszcza irokeską osadę Sault-St.-Louis (Caughnawaga koło Montrealu). Pracował tam od 1855 r. o. Nicolas Burtin OMI²¹⁶, po czym przekazano tę posługę księżom diecezjalnym.

Choć kanadyjscy biskupi już w 1860 r. planowali powierzenie wyłącznej trosce oblatów całego regionu na północ od Rzeki Świętego Wawrzyńca, od Zatoki

²¹⁴ Centralną placówką jezuitów na północ od Jeziora Górnego była misja *L'Immaculée Conception* w rezerwacie Fort William, założona w czerwcu 1849 r. przez ojców Pierre Choné SJ i Nicolas Frémioł SJ. Do 1906 r. służyła jako punkt wypadowy dla obszaru od Grand Portage i Grand Marais na północno-zachodnim brzegu Jeziora Górnego w Stanach Zjednoczonych do White River, 320 km na wschód od Fortu William. Zob. R. PIOVESANA, *Hope and Charity: An Illustrated History of the Roman Catholic Diocese of Thunder Bay, Thunder Bay 2002*.

²¹⁵ O. Jean-Pierre Guéguen OMI (1838-1909) urodził się w Ploudalmézeau we Francji. Wstąpił do nowicjatu oblatów w 1860 r. Rok po otrzymaniu święceń kapłańskich (1863) udał się do Kanady, gdzie stacjonował głównie w Maniwaki i Témiscamingue. Autor prac w języku indiańskim. Zob. DBOMI, vol. 2, s. 118.

²¹⁶ O. Nicolas Burtin OMI (1828-1902) urodził się w Metz we Francji. Ukończył seminarium diecezjalne w Metz, ale tuż przed święczeniami wstąpił do nowicjatu oblatów, w 1851 r. Rok później otrzymał święcenia kapłańskie i wyjechał do Kanady. W latach 1858-64 był wikariuszem, a od 1864 do 1892 proboszczem w rezerwacie irokeskim Sault-Saint-Louis. Zob. DBOMI, vol. 1, s. 152.

Jamesa aż po Nową Fundlandię, zgromadzenie nie przyjęło tej propozycji, uznając taki projekt za niemożliwy do realizacji jedynie własnymi siłami. Podobnie oblaci nie przyjęli zwierzchnictwa utworzonych ostatecznie w 1882 r. prefektury Golfe St. Laurent i wikariatu apostolskiego Pontiac. Prowadzili jednak nadal misje wśród Autochtonów na tych terytoriach. Jednocześnie angażowali się w „kolonizację” obszarów w regionie Maniwaki, Témiscamingue czy Mattawa, co oznaczało wspieranie osadnictwa ludności frankofońskiej, wraz z zapewnianiem jej opieki duszpasterskiej²¹⁷.

Dopiero kiedy granice tworzonych wikariatów apostolskich przesunęły się wydatnie na północ, a na dawnych terenach misyjnych powstawały regularne diecezje, oblaci objęli zarząd tych pierwszych – w 1938 r. wikariatu Zatoki Jamesa, w 1945 r. wikariatu Labrador. Na wydzielonych w ten sposób obszarach posługiwali, rozpoczynając od krańców zachodnich, Indianom Ojibwa (Fort Hope i okolice), Kri (na zachód i wschód od Zatoki Jamesa), Inuitom (zatoka Ungava), Indianom Naskapi i Montagnais (półwysep Labrador i północno-wschodni kraniec Zatoki Świętego Wawrzyńca). Ponadto oblaci kontynuowali misje wśród Algonkinów w Témiscamingue, Abitibi i Maniwaki, wśród Indian Attikamek nad rzeką St. Maurice, gdzie w 1946 r. powstała wreszcie stała rezydencja w Sanmaur, oraz wśród Montagnais w rejonie rezerwatu Pointe-Bleue²¹⁸.

Właściwie wszędzie obok misjonarzy katolickich pojawiali się, albo nieraz ich uprzedzali, przedstawiciele Kościołów protestanckich, zwłaszcza anglikańskiego i metodystycznego. Ukazanie prawdziwego współzawodnictwa w zdobywaniu Indian czy Inuitów dla własnych wspólnot religijnych wykracza jednak poza ramy niniejszej pracy. Z oblackich raportów wynika, że liczba katolików w poszczególnych regionach nieraz ustępowała „konkurencji”. Inna sprawa, że zakładano misje nawet tam, gdzie od dłuższego czasu działali już protestanci, uważając anglikańskich Indian czy Inuitów za takich samych kandydatów do nawrócenia na katolicyzm, jak w przypadku niechrześcijan²¹⁹.

²¹⁷ D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 212-219, 318-319.

²¹⁸ Tamże, vol. 2, s. 96-103.

²¹⁹ Zob. L. DESCHATELETS OMI, *La Province de l'Est du Canada (1938-1947). Rapport au Chapitre de 1947*, Missions 74(1947), s. 79-109.

3.3. Misje na północnym zachodzie²²⁰

Na zachodzie i północy oblaci rozpoczęli swą posługę w 1845 r., odpowiadając na zaproszenie bpa Provenchera z misji nad Rzeką Czerwoną²²¹. Kiedy przybywali do ówczesnego wikariatu zatok Hudsona i Jamesa, cały jego personel stanowiło 5 księży diecezjalnych, na terytorium od Jeziora Górnego do Gór Skalistych i od granicy ze Stanami Zjednoczonymi do Oceanu Arktycznego, Zatoki Hudsona i półwyspu Labrador. 4 czerwca 1847 r. wikariat podniesiono do rangi diecezji, nadając jej nazwę Saint Boniface. Po śmierci bpa Provenchera w 1853 r. jej ordynariuszem został oblat, o. Alexandre Taché OMI²²². Pod jego kierownictwem w przeciągu 15 lat niewielka wciąż grupa misjonarzy doprowadziła do powstania placówek misyjnych we wszystkich „strategicznych” miejscach diecezji, z dwóch stron opierając się o granicę Arktyki – u ujścia rzeki Mackenzie oraz w południowo-zachodnim basenie Zatoki Hudsona²²³.

Działalność misyjna oblatów na kanadyjskim północnym zachodzie skoncentrowała się w czterech zasadniczych regionach. W najbliższej okolicy Rzeki Czerwonej, czyli w promieniu do kilkuset kilometrów od Saint Boniface, podjęli się oni ewangelizacji Indian Ojibwa, zwanych także *Saulteaux*. Ponad tysiąc kilometrów dalej na północny zachód w 1846 r. oblaci założyli misję w Île-à-la-Crosse, w pobliżu terytoriów Indian Montagnais (Dene) i Kri. Centralną misją trzeciego rejonu, ograniczonego rzekami Saskatchewan, Athabasca i Peace, a w którym krzyżowały się wpływy Indian Kri, Assiniboine oraz Sioux, była założona w 1843 r. przez księży diecezjalnych i objęta następnie przez oblatów Lac-Ste-Anne. Na dalekiej północy natomiast powstał szereg misji wzdłuż rzeki Mackenzie.

²²⁰ Do podstawowej literatury z zakresu historii misji katolickich w zachodniej i północnej Kanadzie XIX i XX w. zalicza się prace: R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis: The Missionary Oblates of Mary Immaculate in Western Canada, 1845-1945*, Edmonton 1996; R. CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*; D. LEVASSEUR OMI, *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*, Edmonton 1995; J.E. CHAMPAGNE OMI, *Les Missions Catholiques dans l'Ouest Canadien (1818-1875)*, Ottawa 1949.

²²¹ Pierwsi oblaci dotarli do Saint Boniface 25 sierpnia 1845 r. Byli to o. Pierre Aubert OMI oraz kleryk Alexandre Taché OMI. Tamże, s. 70-72.

²²² O. Alexandre Taché OMI (1823-1894) urodził się w Rivière-du-Loup w Dolnej Kanadzie. Już jako diakon wstąpił do nowicjatu oblatów, w 1844 r. skierowany nad Rzekę Czerwoną, otrzymał święcenia kapłańskie w 1845 r. Pracował w Île-à-la-Crosse i jako pierwszy misjonarz dotarł do Fortu Chipewyan oraz nad jeziora Reniferowe i La-Ronge. W 1850 r. nominowany na biskupa pomocniczego, święcenia biskupie otrzymał w 1851 r. W 1853 r. został następcą bpa Provenchera jako biskup, a od 1871 r. jako arcybiskup Saint Boniface. Wziął udział w soborze watykańskim I. Zob. DBOMI, vol. 3, s. 210-211.

²²³ J.E. CHAMPAGNE OMI, *Les missions catholiques dans l'Ouest Canadien*, s. 98. Cytat także w: D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 148.

Z uwagi na nomadyczną kulturę Autochtonów każda z wymienionych misji stała się początkowo ośrodkiem chrystianizacji dość dużego obszaru, na którym z czasem zakładano kolejne placówki, w miarę jak zdobywano rozeznanie co do uprzywilejowanych miejsc pobytu Indian czy Inuitów. Ponadto posługa ewangelizacyjna i duszpasterska oblatów obejmowała na zachodzie także nielicznych początkowo białych osadników, zgrupowanych wyłącznie w samym Saint Boniface i najbliższych okolicach, oraz Metysów²²⁴.

Wspomniane wyżej strefy pracy misyjnej uzyskały z czasem bardziej samodzielny status poprzez wydzielenie ich z diecezji Saint Boniface i podniesienie do rangi wikariatów apostolskich bądź odrębnych diecezji. Już od 1857 r. wedle nominacji, a w praktyce od 1859 r., koadiutorem bpa Tachégo został o. Vital Justin Grandin OMI²²⁵. Rezydując w Île-à-la-Crosse, był odpowiedzialny za misje na dalekim zachodzie i północy diecezji Saint Boniface. 8 kwietnia 1862 r. z północnej części diecezji Saint Boniface wydzielono wikariat apostolski Athabasca-Mackenzie. Na jego czele stanął bp Henri Faraud OMI²²⁶. 22 września 1871 r. z północno-zachodniej części diecezji Saint Boniface utworzono diecezję St. Albert, której ordynariuszem został bp Vital Grandin OMI. W tym samym roku podniesiono diecezję Saint Boniface do rangi archidiecezji. Kolejne większe zmiany w organizacji tamtejszego Kościoła miały miejsce w 1882 r., kiedy wschodni skrawek archidiecezji Saint Boniface włączono do tworzonego wikariatu apostolskiego Pon-

²²⁴ Tamże. Całą populację tego regionu szacowano w 1871 r. na około 73 tysiące ludzi (Indian, Metysów, białych i Inuitów). Około 1860 r. rejestry misji podawały liczby w przybliżeniu 6 tysięcy ochrzczonych Indian. Prawie wyłącznie katolikami byli Metysi, liczący wówczas 15 tysięcy, co daje łączną liczbę ponad 20 tysięcy katolików na obszarze diecezji Saint Boniface w 1860 r. J.E. CHAMPAGNE OMI, *Les missions catholiques dans l'Ouest Canadien*, s. 98. Cytat także u D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 131-133.

²²⁵ O. Vital Justin Grandin OMI (1829-1902) urodził się w Saint-Pierre-la-Cour we Francji. W 1851 r. wstąpił do Seminarium Misji Zagranicznych, lecz wkrótce potem zdecydował się na nowicjat w zgromadzeniu oblatów. Po święceniach kapłańskich w 1854 r. udał się do Kanady, a tam skierowany został do misji w diecezji Saint Boniface. W 1857 r. mianowany biskupem pomocniczym diecezji, a w 1871 r. został pierwszym biskupem diecezji St. Albert. Cały czas aktywnie posługiwał w placówkach dalekiej północy i zachodu: Île-à-la-Crosse (1860-1869), rejon Mackenzie (1860-1864), St. Albert (od 1869). W 1937 r. otworzono jego proces beatyfikacyjny, w 1966 r. uznano heroiczność cnót. Zob. DBOMI, vol. 2, s. 106-107.

²²⁶ O. Henri Faraud OMI (1823-1890) urodził się w Gigondas we Francji. Do nowicjatu oblatów wstąpił w 1843 r., święcenia kapłańskie otrzymał już po przybyciu do Kanady, w 1847 r. w Saint Boniface. Pracował w większości misji na dalekiej północy diecezji Saint Boniface. W 1863 r. otrzymał święcenia biskupie we Francji. Po powrocie do Kanady jego rezydencją był Fort Providence, następnie Lac-La-Biche. W 1890 r. złożył urząd i osiadł w Saint Boniface. Zob. DBOMI, vol. 2, s. 20.

tiac²²⁷, oraz w 1891 r., kiedy powstał wikariat apostolski Saskatchewan, na którego czele stanął o. Albert Pascal OMI²²⁸.

Do końca XIX w. podstawowym kryterium rozbudowy struktury kościelnej na zachodzie i północy było pragnienie usprawnienia pracy wśród Ludności Rodzimej. Tutaj, w przeciwieństwie do wschodniej Kanady, gdzie już od dawna głównym motorem rozwoju organizacji Kościoła był szybki wzrost liczebności białej populacji, na czele powstających jednostek administracyjnych początkowo stawali wyłącznie oblaci. Najczęściej pełnili funkcje zarówno biskupów diecezjalnych czy wikariuszy apostolskich, jak i wikariuszy misji, czyli przełożonych zakonnych oblatów pracujących na ich terenie²²⁹. Było to wygodne i funkcjonalne rozwiązanie na etapie rozbudowy struktury Kościoła – po prostu granice zakonnych wikariatów misji dostosowywano do nowych cyrkumskrypcji diecezjalnych bądź też wykorzystywano strukturę uprzednio powstałego wikariatu misji do utworzenia na tym samym terytorium wikariatu apostolskiego²³⁰.

Dynamika relacji między misjonarzami i Ludnością Rodzimą była uzależniona od zmieniającej się panoramy demograficznej Kanady. Z perspektywy kościelnej precyzyjnym wyznacznikiem tego procesu było stopniowe organizowanie diecezji

²²⁷ Wikariat apostolski Pontiac znalazł się w obrębie metropolii ottawskiej i podlegały mu misje, które zostały omówione skrótowo dla wschodniej Kanady. Na jego czele stanął kapłan diecezjalny, Narcisse Zéphirin Lorrain (1842-1915).

²²⁸ O. Albert Pascal OMI (1848-1920) urodził się w Saint-Genest-de-Beauzon we Francji. Do nowicjatu oblatów wstąpił już w Kanadzie. Świecenia kapłańskie przyjął w 1873 r. Pracował w Forcie Chipewyan i Fond-du-Lac. W 1891 r. otrzymał święcenia biskupie jako wikariusz apostolski Saskatchewan. W 1907 r. został pierwszym biskupem diecezji Prince Albert. Zmarł we Francji. Zob. DBOMI, vol. 3, s. 47-48.

²²⁹ Terminologia przełomu XIX i XX w. używała słów „wikariusz” oraz „wikariat” dla określenia dwóch różnych poziomów struktury administracyjnej Kościoła. Pierwszy z nich dotyczył oficjalnej struktury kościelnej, której podstawową jednostką na terenach misyjnych był wikariat apostolski. Drugi poziom dotyczył struktur zgromadzeń zakonnych pracujących na danym terytorium misyjnym. Określały one powierzone im obszary jako wikariaty misji, niebędące jeszcze oficjalnie prowincjami zakonnymi. Podniesienie rangi zależało od liczebności personelu zakonnego i trwałości odpowiednio ukierunkowanych form duszpasterstwa. O ile na północnym zachodzie Kanady w XIX w. najczęściej ten sam oblat był wikariuszem apostolskim i wikariuszem misji, a terytoria diecezjalne i zakonne pokrywały się, to od początków XX w. zaczęto troszczyć się o powierzenie władzy kościelnej oraz władzy zakonnej dwóm różnym osobom. Zob. D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 2, s. 13-14, 135.

²³⁰ Dla przykładu, wikariat apostolski Athabasca-Mackenzie został wydzielony z diecezji Saint Boniface w 1862 r., podczas gdy wikariat misji Saint Boniface podzielono dopiero w 1864 r., dostosowując granice struktur zakonnych do tych diecezjalnych. Natomiast diecezja St. Albert, utworzona została w 1871 r. w granicach istniejącego już od trzech lat wikariatu misji St. Albert. Takie rozwiązania były możliwe w sytuacji, gdy niemal całość personelu duchownego poszczególnych jednostek administracyjnych stanowili oblaci. Były stosowane na zachodzie i północy Kanady do początków XX w.

i włączanie ich do odpowiednich prowincji kościelnych. Ponieważ głównym motorem tworzenia regularnej organizacji Kościoła we wschodniej Kanadzie, a z czasem i na zachodnich preriiach, była nie tyle coraz większa samodzielność Ludności Rodzimej, lecz wzrost populacji euroamerykańskiej, łatwo wskazać te obszary, na których w danym okresie duszpasterstwo wśród Autochtonów było nadal priorytetem, oraz te, gdzie stopniowo schodziło na dalszy plan wobec rosnącej przewagi innych grup etnicznych. W praktyce wystarczy choćby zwrócić uwagę na liczbę istniejących w poszczególnych regionach diecezji oraz wikariatów bądź prefektur apostolskich.

Zamieszczona poniżej tabela wyraźnie wskazuje na dysproporcję w stopniu rozbudowy organizacji kościelnej, której najogólniej odpowiadają różnice w rodzaju podejmowanej na danym terytorium pracy duszpasterskiej²³¹.

Z zestawienia wynika, iż na przełomie XIX i XX w. zachodnie i północne obszary Kanady pozostawały nadal w dużej mierze misyjne i nastawione głównie na pracę z Ludnością Rodzimą. Na wschodzie Autochtoni stanowili większość społeczności kościelnych jedynie na nielicznych obszarach, położonych dalej na północ od centrów osadnictwa.

TABELA 1

Katolicka organizacja kościelna w Kanadzie w 1900 r.²³²

ZACHÓD	WSCHÓD
Archidiecezja Saint Boniface (1871)	Archidiecezja Quebec (1819-1844)
Wikariat Apostolski Athabasca-Mackenzie (1862)*	Diecezja Trois-Rivières (1852)
Diecezja St. Albert (1871)	Diecezja Rimouski (1867)
Wikariat Ap. Saskatchewan (1891)*	Diecezja Sherbrooke (1874)
	Diecezja Chicoutimi (1878)
	Diecezja Nicolet (1885)
	Prefektura Ap. Golfe St-Laurent (1882)*

²³¹ Należy zwrócić uwagę, iż w kolejnych latach tereny ściśle misyjne we wschodniej Kanadzie otrzymały status wikariatów apostolskich, a tym samym zostały wydzielone z istniejących już regularnych diecezji, w których priorytetem było duszpasterstwo coraz liczniejszej „białej” populacji. Zwłaszcza z diecezji Permbroke wydzielono całą jej część północną jako wikariat apostolski Témiscamingue. Po dalszych korekturach z części jego terytorium w 1938 r. powstały diecezje Amos, Timmis i Hearst oraz wikariat apostolski Baie James. Natomiast prefektura apostolska Golfe St. Laurent w 1905 r. stała się wikariatem apostolskim o tej samej nazwie, z którego północno-wschodniej części utworzono w 1945 r. wikariat apostolski Labrador.

²³² Podane w nawiasach daty odnoszą się do powstania danej jednostki administracyjnej bądź do ostatniej zmiany – czy to nazwy, czy statusu. Gwiazdka przy nazwie wskazuje, iż z oznaczonej jednostki administracyjnej z czasem zostały wydzielone znaczne terytoria w randze wikariatów apostolskich.

Archidiecezja Oregon City (1850)	Archidiecezja Ottawa (1886)
[przynależność poniższych diecezji do metropolii ze stolicą w Stanach Zjednoczonych utrzymała się do 1903 r.]	Diecezja Permbroke (1898)*
Diecezja Vancouver Island (1846) Diecezja New Westminster (1890)	Archidiecezja Montreal (1886)
	Diecezja St. Hyacinthe (1852) Diecezja Valleyfield (1892)
	Archidiecezja Kingston (1889)
	Diecezja Peterborough (1882) Diecezja Alexandria in Ontario (1890)

Źródło: A. CHAPEAU, L.Ph. NORMAND, L. PLANTE, *Evêques catholiques du Canada/ Canadian R.C. Bishops 1658-1979*, Ottawa 1980.

W latach 1871-1900 zachodnia i północna Kanada posiadała jedynie nieliczne centra katolickiej administracji kościelnej, zależne od metropolii w Saint Boniface. Pierwszym była sama archidiecezja Saint Boniface. Mieszkająca na podległym jej terytorium Ludność Rodzima wywodziła się z plemion Kri, Ojibwa-Saulteux, Assiniboine i Sioux²³³, liczni byli także Metysi. Początkowa ewangelizacja Indian w tym regionie, podjęta jeszcze przed 1850 r., została przerwana wskutek obojętności Autochtonów. Powrócono do niej dopiero dekadę później, tworząc centralne placówki wokół jezior Manitoba i Winnipegosis (misja St-Laurent w 1861 r.), nad rzeką Winnipeg (Fort Alexander w 1867 r.) oraz w Qu'Appelle (Lebret w 1868 r.)²³⁴.

Znacznie bardziej rozległy terytorialnie i bogatszy etnicznie był wikariat apostołski Athabasca-Mackenzie. Bazą dla oblatów w tym rejonie stała się sieć misji wzdłuż rzeki Mackenzie – placówki powstawały tam w pobliżu stacji handlowych HBC. Rok 1856 przyniósł fundację w Forcie Resolution, 1862 w Forcie Providence nad Wielkim Jeziorem Niewolniczym, 1858 w Forcie Simpson, 1859 w Forcie Good Hope oraz w Forcie Norman nad Wielkim Jeziorem Niedźwiedzim, 1860 w Forcie McPherson (Peel's River) u wrót Arktyki. Misje te miały służyć przede wszystkim ewangelizacji Indian dorzecza Mackenzie, należących do narodów języka athapaskańskiego: Beaver w rejonie rzeki Peace, Slave wzdłuż rzeki Mackenzie pomiędzy jeziorami Niewolniczym i Niedźwiedzim, Dogrib i Yellowknife odpowiednio dalej na wschód pomiędzy tymi jeziorami, Chipewyan na południowy wschód oraz Nahani, Hare i Kutchin

²³³ D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 308-326.

²³⁴ J.E. CHAMPAGNE OMI, *Les missions catholiques dans l'Ouest Canadien*, s. 129; D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 237-242.

(Loucheux) na zachód i północny zachód od rzeki Mackenzie²³⁵. Delta rzeki Mackenzie naturalnie otwierała też drogę ku terytorium Inuitów, na którego granicy znajdował się Fort McPherson, a także w stronę rzeki Jukon i Alaski²³⁶. Okresowe kontakty z Inuitami nawiązywano poczynając od 1860 r., pierwszą podróż do Fortu Jukon na Alasce odbyli oblaci w 1862 r., a misję w Dawson City, w sercu Terytorium Jukonu, oblaci przejęli wkrótce po jej założeniu przez jezuitów z Alaski w 1897 r.²³⁷

Trzecie centrum duszpasterstwa misyjnego, diecezja St. Albert, w momencie jej utworzenia w 1871 r. rozciągała się szerokim pasem z południowego zachodu na północny wschód pomiędzy diecezją Saint Boniface a wikariatem apostolskim Athabasca-Mackenzie i obejmowała całość terytorium od Gór Skalistych, pomiędzy źródłami rzek Saskatchewan i Athabasca, aż po rzekę Churchill i zachodnie wybrzeże Zatoki Hudsona. Posiadała dwie główne placówki misyjne – Lac-Ste-Anne oraz Île-à-la-Crosse. Pierwsza znajdowała się w centrum części południowej diecezji, druga była skierowana niejako ku północy i z czasem znalazła się w obrębie wikariatu apostolskiego Saskatchewan, powstałego w 1891 r. i wyznaczającego czwarty obszar katolickiej administracji zależny od Saint Boniface.

Na północ i wschód od Île-à-la-Crosse zbudowano m.in. misje St. Pierre nad Jeziorem Reniferowym, w 1847 r., oraz Cumberlad House i Pelikan Lake odpowiednio w 1877 i 1878 r. Znajdowały się one na tradycyjnych terytoriach Indian Kri i Chipewyan²³⁸. Kri mówili dialektem algonkińskim, Chipewyan albo Dene – athapaskańskim.

²³⁵ D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 377-404.

²³⁶ A.V. SEUMOIS OMI, *Étapes Historiques de la Mission Esquimaude*, „Prêtre et Missions” 29(1954), s. 290-296; I. CLUT OMI, *Journal du voyage de Mgr Clut au territoire d'Alaska (Ancienne Amérique Russe)*, Missions 12(1874), s. 241-294, 357-375.

²³⁷ Kwestia przynależności terytorialnej Alaski, jeśli chodzi o strukturę administracji kościelnej, w momencie podejmowania przez oblatów pierwszych podróży nie była jeszcze jasna. Ostatecznie ustalono, iż terytorium Alaski podlega raczej jurysdykcji biskupa Vancouver i nie jest częścią wikariatu apostolskiego Athabasca-Mackenzie. Tym samym oblaci zrezygnowali z misji, które wydawały się być niejako naturalnym przedłużeniem działalności w rejonie rzeki Mackenzie. Z uwagi na wciąż duże potrzeby w samym tylko wikariacie Athabasca-Mackenzie zgromadzenie oblatów nie zgodziło się na przyjęcie kolejnych misji na nowym terytorium. Biskupowi Vancouver zaproponowano zwrócenie się do jezuitów, którzy podjęli pracę na Alasce w 1886 r. Z kolei oblaci przejęli misję w Dawson City, którą założył jezuita Charles Judge SJ. A.V. SEUMOIS OMI, *Étapes Historiques de la Mission Esquimaude*, s. 293-294; *Les Oblats et les Missions de l'Alaska*, Missions 70 (1936), s. 108-114; D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 246-247.

²³⁸ W dziewiętnastowiecznych źródłach i późniejszych opracowaniach czasem nazywa się tych Indian „Montagnais”, co jednak może wprowadzić w błąd, gdyż tej samej nazwy używano już od XVII w. w odniesieniu do algonkińskich plemion zamieszkujących obszary na północ od Zatoki Świętego Wawrzyńca.

Oba narody graniczyły ze sobą na całej długości od Małego Jeziora Niewolniczego do Churchill, przy czym Kri zajmowali część południową. Z misji St. Pierre oblaci podejmowali podróże na terytorium Inuitów nad Zatoką Hudsona, pierwszy raz w 1868 r.²³⁹ W południowej części diecezji St. Albert znajdowały się, obok Lac-Ste-Anne, także inne ważne misje, m.in. działająca od 1866 r. Saint-Paul-des-Cris, St. Albert z liczną populacją Metysów, Bear Hill (Hobbema) oraz Calgary. Ta ostatnia była centralną placówką dla ewangelizacji Indian Blackfeet, zajmujących południowy kraniec diecezji. W pozostałych jej częściach dominowali Indianie Kri i Assiniboine oraz Metysi²⁴⁰.

Z czasem w bardziej południowych regionach północno-zachodniej Kanady Kościół stracił swój wyłącznie misyjny, czyli ukierunkowany na Ludność Rodzimą, charakter. Było to związane z masowym napływem imigrantów z Europy i ze wschodu kraju, częściowo po 1870 r., a na szerszą skalę po 1895 r. Ludność ta szybko zdominowała liczebnie Autochtonów, co, poza pewnymi napięciami społecznymi, zrodziło nowe potrzeby duszpasterskie. Oblaci zajęli się początkowo posługą wśród imigrantów, z czasem jednak przekazywali powstałe w ten sposób parafie klerowi diecezjalnemu. Księża diecezjalni zaczęli też stawać na czele powstających już regularnych diecezji. Na tym obszarze wkrótce powołano do życia dwie prowincje kościelne – w 1912 r. Edmonton oraz w 1915 r. Regina.

Nieco wcześniej, bo w 1908 r., utworzenie prowincji kościelnej ze stolicą w Vancouver zwińczyło proces rozwoju powstałego jeszcze w 1843 r. wikariatu apostołskiego Oregonu, obejmującego obszary między Górami Skalistymi a Pacyfikiem zarówno po amerykańskiej, jak i kanadyjskiej stronie. Oblaci – niezależnie od misji nad Rzeką Czerwoną – podjęli tam pracę jeszcze w 1847 r., a od 1858 r. przenieśli się niemal wyłącznie do części kanadyjskiej, obejmującej wyspę Vancouver i Brytyjską Kolumbię²⁴¹. Placówki misyjne na wyspie Vancouver nie przyniosły spodziewanych rezulta-

²³⁹ D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 251-252; A. TURQUETIL OMI, *Première tentative d'apostolat chez les Esquimaux. Rapport au Directeur des «Missions»*, *Missions* 45(1907), s. 330-353, 484-503; A. TURQUETIL OMI, *Chronique historique de la Mission du lac Caribou [1846-1912]*, *Missions* 50(1912), s. 177-201, 278-300.

²⁴⁰ D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 252-255; J.E. CHAMPAGNE OMI, *Les missions catholiques dans l'Ouest Canadien*, s. 162 nn.

²⁴¹ Najpełniejsze opracowanie historii misji w tej części Kanady to: V.J. McNALLY, *The Lord's Distant Vineyard. A History of the Oblates and the Catholic Community in British Columbia*, Edmonton 2000. Poza tym należy wymienić następujące prace: A. PEELMAN OMI, *Les Missionnaires oblats et les cultures amérindiennes au 19e siècle. Les oblats en Orégon (1847-1860)*, *SCHEC* 62(1996), s. 31-47; A.G. MORICE OMI, *Historie de l'Église catholique dans l'Ouest Canadien*; R.W. YOUNG OMI, *The Mission of the Missionary Oblates of Mary Immaculate to the Oregon Territory (1847-1860)*, Roma 2000.

tów, skoncentrowano się więc na obszarze kontynentalnym. Do najważniejszych misji utworzonych tam w początkach działalności oblatów, a więc w 1859 i 1860 r., zalicza się Okanagan Lake i New Westminster. W 1863 r. z części diecezji Vancouver Island utworzony został wikariat apostolski Brytyjskiej Kolumbii, powierzony oblatom. Na jego czele stanął o. Louis d'Herbomez OMI²⁴². W 1890 r. wikariat podniesiono do rangi diecezji pod nazwą New Westminster. Bp d'Herbomez zmarł nieco wcześniej tego samego roku, dlatego pierwszym biskupem diecezjalnym został o. Paul Durieu OMI²⁴³. Był on twórcą metody misyjnej zwanej „systemem Durieu”, polegającej na ścisłym nadzorze, sprawowanym przez wyznaczonych przez misjonarzy Autochtonów, nad miejscowymi wspólnotami chrześcijańskimi. Miało to gwarantować wytrwanie w wierze i dobrych obyczajach. Podobnie jak pod względem kulturowym Indianie Brytyjskiej Kolumbii odróżniali się od Ludności Rodzimej mieszkającej na wschód od Gór Skalistych, te położone najdalej na zachód misje wyróżniały się spośród wszystkich wyżej wymienionych, właśnie z racji tej specyficznej metody²⁴⁴. Jurysdykcyjnie podległe archidiecezji Oregon City diecezje Vancouver Island i New Westminster uniezależniły się od centrum w Stanach Zjednoczonych w 1903 r., kiedy to pierwsza z nich stała się metropolią, w kolejnym roku otrzymując nazwę Victoria. W 1908 r. stolicę metropolii przeniesiono z Victorii do Vancouver²⁴⁵. Ludność Rodzima, wśród której najczęściej posługiwali katoliccy misjonarze, zaliczała się do plemion Salish (Okanagan Lake), Ntlakapamux, Kootenay oraz, bardziej na północ, Shuswap, Carrier i Squamish²⁴⁶.

Należy podkreślić, iż oblaci, począwszy od drugiej połowy XIX w., byli najliczniejszym, ale nie jedynym zgromadzeniem zakonnym pracującym z Ludnością

²⁴² O. Louis d'Herbomez OMI (1822-1890) urodził się w Brillon we Francji. Wstąpił do seminarium diecezjalnego, następnie do nowicjatu oblatów. Po święceniach kapłańskich w 1850 r. wysłany na misje do Oregonu. W 1864 r. otrzymał święcenia biskupie jako wikariusz apostolski Brytyjskiej Kolumbii. Zob. DBOMI, vol. 1, s. 285-286.

²⁴³ O. Paul Durieu OMI (1830-1899) urodził się w Saint-Pol-de-Mons we Francji. W 1848 r. wstąpił do nowicjatu oblatów, wyświęcony na kapłana w 1854 r. i tegoż roku skierowany na misje do Oregonu. Od 1859 r. pracował w Esquimalt na wyspie Vancouver, następnie w Kamloops i New Westminster. W 1875 r. wyświęcony na biskupa jako koadiutor wikariusza apostolskiego L. d'Herbomeza OMI. Od 1890 r. biskup diecezji New Westminster. Zob. DBOMI, vol. 1, s. 326-327.

²⁴⁴ D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 327-376; D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 229-264.

²⁴⁵ W tak zreorganizowanej strukturze Victoria stała się z powrotem zwykłą diecezją, podległą teraz metropolii w Vancouver (zmieniono nazwę diecezji New Westminster i podniesiono ją do rangi archidiecezji Vancouver). Do metropolii włączono ponadto wikariat apostolski Jukon, wydzielony także w 1908 r. z wikariatu apostolskiego Mackenzie.

²⁴⁶ Th. ORTOLAN OMI, *Les Oblats de Marie Immaculée durant le premier siècle de leur existence (1816-1914)*, Paris 1932, vol. 4, s. 369 nn.

Rodzimą Kanady. W 1842 r. bp Bourget sprowadził do Montrealu jezuitów, którzy w kolejnych latach, na zaproszenie bpa Michaela Powera z diecezji Toronto, podjęli się misji w rejonie Wielkich Jezior, na wyspie Walpole koło Windsoru oraz w Wikwemikong na wyspie Manitoulin, a także w regionie Muskoka i Saugeen²⁴⁷. Fundacje te określa się czasem jako „nowe misje jezuickie”, odróżniając je w ten sposób od legendarnej działalności zakonu w czasie istnienia Nowej Francji²⁴⁸.

Nowy był także kontekst pluralizmu wyznaniowego, który wraz z nastaniem brytyjskiego panowania stał się cechą charakterystyczną nie tylko społeczeństwa kolonialnego, ale wpłynął także na podejmowane przezeń wysiłki chrystianizacji Autochtonów. Do połowy XIX w. na obszarach o długiej tradycji europejskiej obecności, a więc od Nowej Szkocji po Dolną Kanadę, Indianie w większości byli katolikami, natomiast w Górnej Kanadzie niemal każdy obecny tam Kościół, czy to katolicki, czy protestancki, posiadał już reprezentantów pośród Ludności Rodzimej²⁴⁹. Rywalizacja wyznaniowa towarzyszyła działalności misyjnej w Kanadzie niemal do ostatnich dekad XX w.

Na szerszą skalę w procesie chrystianizacji Autochtonów, poza oblatami i jezuitami, uczestniczyło także Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia z Montrealu, nazywane popularnie szarymi siostrami. Założone jeszcze w 1738 r. przez Marguerite d'Youville (1701-1771), w XIX w. było jednym z najliczniejszych kanadyjskich żeńskich zakonów. Siostry ściśle współpracowały z oblatami w wielu placówkach olbrzymiego obszaru północno-zachodniej Kanady, angażując się zwłaszcza w prowadzenie szkół oraz pracę charytatywną²⁵⁰.

3.4. Schyłek epoki pionierów

Lata 1840-1841 i 1912 można uznać za swego rodzaju cezury w historii misji katolickich w Kanadzie, mające ponadto swoje znaczenie także w historii cywilnej kraju. W 1841 r. nastąpiło połączenie Górnej i Dolnej Kanady, a więc ostatnia za-

²⁴⁷ W 1842 do Montrealu przybył o. Pierre Chazelle SJ wraz z 8 zakonnikami, misje indiańskie w 1844 r. podjęli jezuita Dominique du Ranquet, Joseph Jenneaux i Jean-Pierre Choné. Do końca XIX w. do Kanady przybyło jeszcze ponad 100 jezuitów, podejmując posługę zarówno wśród Autochtonów, jak i europejskich osadników. T.J. FAY, *A History of Canadian Catholics*, s. 79; J.W. GRANT, *Moon of Wintertime*, s. 80-81.

²⁴⁸ L. CADIEUX SJ, *Lettres des nouvelles Missions du Canada, 1843-1852*, Montréal 1973.

²⁴⁹ J.W. GRANT, *The Church in the Canadian Era*, s. 8.

²⁵⁰ J.W. GRANT, *Moon of Wintertime*, s. 103; P. DUCHAUSSOIS OMI, *Femmes Héroïques. Les Soeurs Grises Canadiennes aux Glaces Polaires*, Paris, Lyon 1928.

sadnicza reforma administracyjna tych kolonii przed Ustawą o Brytyjskiej Ameryce Północnej z 1867 r. Z religijnego punktu widzenia lata 1840 i 1841 symbolizują początek odnowy życia religijnego w Kanadzie dzięki serii kazań, misji i rekolekcji parafialnych, które wygłosił wówczas we frankofońskich wspólnotach biskup Nancy i Toul, Charles de Forbin-Janson (1784-1844)²⁵¹. Równocześnie podróż bpa Bourgeta do Francji zaowocowała w tych latach m.in. sprowadzeniem do Montrealu oblatów i jezuitów. Rok 1912 pod względem administracyjnym przyniósł ostateczne ukształtowanie ostatniej z największych prowincji kanadyjskich, Manitoby, co kończyło zasadniczy etap wewnętrznej formacji administracyjnej Kanady²⁵². W historii misji natomiast istotne znaczenie miało założenie przez oblatów w tym samym roku pierwszej stałej placówki wśród Inuitów obszaru Zatoki Hudsona. W ten sposób Inuici stali się ostatnią grupą Ludności Rodzimej w Kanadzie objętej procesem chrystianizacji, z zapalem podobnym do dziewiętnastowiecznego, podczas gdy misje indiańskie wchodziły już w okres pewnej stagnacji bądź wręcz zaczynały wykazywać pierwsze objawy kryzysu i załamывania się dotychczas stosowanej metody ewangelizacji²⁵³.

Dotąd jej podstawą był bliski kontakt misjonarza z poszczególnymi gromadami Autochtonów. Punktem wyjścia była nauka miejscowego języka oraz włączenie się w tradycyjny rytm życia Ludności Rodzimej. Tworzenie stałych placówek misyjnych podlegało praktycznym kryteriom bliskości terytoriów zamieszkiwanych przez Indian bądź Inuitów²⁵⁴. Z dwóch powodów ten „naturalny” niemal styl posługi misyjnej zaczął jeszcze przed końcem XIX w. podlegać, zwłaszcza na zachodnim obszarze prairii, dość radykalnym przeobrażeniom. Pierwszym była nadmierna koncentracja

²⁵¹ Po zakończonej serii podróży po Stanach Zjednoczonych, biskup-kaznodzieja przybył do Quebecu 3 września 1840 r., a trzy dni później wygłosił swoje pierwsze kazanie. Przez niemal rok prowadził rekolekcje i misje parafialne we frankofońskich wspólnotach, spotykając się wszędzie z entuzjastycznym przyjęciem. Swą posługę w Kanadzie zakończył 5 listopada 1841 r. G. CARRIÈRE OMI, *Le renouveau catholique de 1840*, RUO 24(1954), s. 257-269.

²⁵² Od tamtej pory w 1920 r. zmianie uległa jedynie wewnętrzna organizacja Terytoriów Północno-Zachodnich, w 1927 r. skorygowano granice Kanady i niezależnej jeszcze kolonii Nowej Fundlandii, w 1949 r. Nowa Fundlandia przyłączyła się do federacji, a w 1999 r. z Terytoriów Północno-Zachodnich wydzielono odrębne terytorium – Nunavut. Kanada była więc zasadniczo ukształtowana wewnętrznie i zewnętrznie począwszy od 1912 r.

²⁵³ Wymowny pod tym względem jest raport z przeprowadzonej na przełomie 1935 i 1936 r. przez superiora generalnego misjonarzy oblatów, o. Teodora Labourégo OMI, wizytacji misji obłackich w zachodniej Kanadzie. Zob. T. LABOURÉ OMI, *Acte Général de Visite des Missions Indiennes du Nord-Ouest Canadien*, Rome 1936.

²⁵⁴ D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 1, s. 257.

na systemie szkół rezydencjalnych, po którym spodziewano się znacznych owoców także odnośnie chrystianizacji Autochtonów, drugim zaś zwykła dynamika rozwoju demograficznego Kanady, w której Ludność Rodzima stanowiła coraz mniejszy procent ogółu społeczeństwa.

Jak już wspomniano powstałe w 1867 r. Dominium Kanady tworzyły początkowo cztery wschodnie prowincje – Quebec, Ontario, Nowa Szkocja i Nowy Brunswik. Zarządzana przez HBC Ziemia Ruperta oraz Terytorium Północnego Zachodu, a więc ogromne obszary basenu Zatoki Hudsona oraz Oceanu Arktycznego, zostały zakupione przez rząd kanadyjski jeszcze w 1870 r. za 1, 5 miliona dolarów. Utworzono wówczas niewielką prowincję Manitobę, z centrum w dawnej kolonii nad Rzeką Czerwoną, oraz olbrzymie Terytoria Północno-Zachodnie²⁵⁵. Pragnąc umożliwić rozwój osadnictwa na nowo nabytych obszarach, rząd zawarł z zamieszkującymi je narodami indiańskimi szereg traktatów, tzw. numerowanych, tworząc dla Ludności Rodzimej rezerwy i obiecując pewne stałe świadczenia socjalne i finansowe w zamian za zrzeczenie się tytułu własności do ziemi²⁵⁶. Choć poszczególne traktaty (w latach 1871-1889 zawarto ich osiem) różniły się co do konkretnych rozwiązań, wszystkie zawierały zasadniczo to samo zobowiązanie do zapewnienia Indianom odpowiedniej edukacji w obrębie planowanych rezerwatów. Zanim jednak doszło do realizacji tak sformułowanego postanowienia, rząd kanadyjski opowiedział się za zasadniczą modyfikacją ustaleń traktatowych i zdecydował się na organizację sieci szkół z internatami dla indiańskich dzieci poza rezerwatami. Po szeregu konsultacji parlamentarnych w latach 1879-1883 podjęto decyzję o utworzeniu pierwszych trzech szkół rezydencjalnych, których zarząd powierzono instytucjom kościelnym²⁵⁷. Nie były to pierwsze ani jedyne szkoły dla Ludności Rodzimej prowadzone przez misjonarzy na obszarze dzisiejszej Kanady, biorąc pod uwagę zarówno misje w okresie Nowej Francji, jak i dziewiętnastowieczne. Te tworzone oficjalnie i istniejące w latach 1879-1969 stały się jednak wyjątkowo bolesnym doświadczeniem w hi-

²⁵⁵ W 1871 r. do federacji przystąpiła Brytyjska Kolumbia, w 1873 r. Wyspa Księcia Edwarda, a w 1880 r. archipelag arktyczny został włączony do Terytoriów Północno-Zachodnich.

²⁵⁶ J.L. TAYLOR, *Canada's North-West Indian Policy in the 1870's. Traditional Premises and Necessary Innovations*, w: *Approaches to Native History in Canada*, s. 104-110; R. FUMOLEAU OMI, *As Long as This Land Shall Last. A History of Treaty 8 and Treaty 11, 1870-1939*, Toronto 1973.

²⁵⁷ Były to szkoła w Battleford zarządzana przez Kościół anglikański oraz dwie powierzone katolikom, jedna w Qu'Appelle, druga o lokalizacji do określenia przez biskupa St. Albert. J.R. MILLER, *Shingwauk's Vision. A History of Native Residential Schools*, Toronto, Buffalo, London 2003, s. 100-104.

storii kanadyjskich Indian, jak też synonimem krzywdy wyrządzonej Ludności Rodzimej przez społeczeństwo kolonialne²⁵⁸.

W momencie zakładania szkoły rezydencjalne były postrzegane przez rząd jako odpowiedź na pogłębiający się kryzys ekonomiczny związany z dramatycznym spadkiem populacji bizonów na preriach i koniecznością edukacji rolniczej niektórych plemion indiańskich, przez Kościoły natomiast, obok celów ściśle edukacyjnych, jako naturalne przedłużenie działalności misyjnej albo może nawet szansa na zwiększenie jej skuteczności wobec dotychczasowych, nie zawsze zadowalających rezultatów. Pomimo głosów optujących za świeckim kształceniem Indian, administracja państwowa zdecydowała się na współpracę z instytucjami kościelnymi, licząc w związku z tym na znaczne oszczędności finansowe. Za niezbędne uważano ponadto wykształcenie religijne młodych Autochtonów, spodziewając się, że ich tradycyjne wierzenia tak czy inaczej szybko zginą w zetknięciu z edukacją opartą na wzorcach europejskiej cywilizacji²⁵⁹.

²⁵⁸ W 1931 r. w Kanadzie działały 44 rządowe rezydencjalne szkoły katolickie, 21 anglikańskich, 13 zjednoczonego Kościoła (United Church), 2 prezbiteriańskie. Następująca była liczba szkół w poszczególnych okręgach administracyjnych kraju: Nowa Szkocja – 1, Ontario – 13, Manitoba – 10, Saskatchewan – 14, Alberta – 20, Terytoria Północno-Zachodnie – 4, Brytyjska Kolumbia – 16, Yukon – 2. W Quebecu tuż przed i po II wojnie światowej otworzono 6 dalszych szkół. J.S. MILLOY, *A National Crime. The Canadian Government and the Residential School System 1879 to 1986*, Winnipeg 2000, s. 307.

²⁵⁹ J.R. MILLER, *Shingwauk's Vision*, s. 100-103. W latach 1860-1960 Kościół katolicki prowadził 57 ze 101 istniejących szkół rezydencjalnych dla Ludności Rodzimej, a więc blisko 60%. T.J. FAY, *A Historiography of Recent Publications On Catholic Native Residential Schools*, CCHA Historical Studies 61(1995), s. 79. Istnieje kilka głównych powodów, dla których szkoły rezydencjalne okazały się porażką, a jednocześnie przysporzyły traumatycznych przeżyć kształconych w nich dzieciom. Ciągły brak funduszy zaowocował utrzymaniem w nich do połowy XX w. programu „półdnio-wego” (*half day system*) – znaczna część dnia przeznaczona była na pracę na rzecz szkoły, co nie sprzyjało odpowiedniej nauce. Angażowani przez dyrekcję szkół pracownicy często byli słabo albo źle przygotowani do wykonywania swego zawodu. Zgodnie z dyrektywami administracji państwowej zniechęcano do używania rodzimych języków (potocznie określanych jako *talking Indian*). Ponieważ szkoły miały promować chrześcijaństwo i cywilizację europejską, częstym skutkiem było wytworzenie w dzieciach poczucia niższości albo nawet wstydu z powodu przynależności do społeczności rodzimych. W szkołach brakowało też należytej opieki zdrowotnej oraz nadzoru nad pracownikami, którzy byli bezkarni w stosowaniu kar cielesnych, a nawet w sytuacji nadużyć seksualnych. Mogli dopuścić się ich niektórzy świeccy i duchowni pracownicy szkół, a także starsi studenci. Byli uczniowie skarżyli się także na emocjonalne skutki przebywania w szkołach rezydencjalnych, widząc w nich źródło późniejszych problemów życiowych i rodzinnych. Rząd kanadyjski zakończył działalność szkół rezydencjalnych w 1969 r. Problem jednak nie został rozwiązany i jest obecnie w centrum zainteresowania wielu instytucji kościelnych i państwowych. Porusza go szeroko Raport Królewskiej Komisji do spraw Ludności Rodzimej z 1996 r., prowadzone są także tysiące spraw sądowych, w które w 2002 r. zaangażowanych było łącznie 11 tys. 500 osób. Zob. J.R. MILLER, *Residential Schools*, s. 541-542. Aktualne statystyki odnośnie sądowego rozwiązywania problemów związanych z dziedzictwem szkół rezydencjalnych podaje oficjalna strona internetowa: INDIAN RESIDENTIAL SCHOOLS RESOLUTION CANADA, [online], <http://www.irsr-rqpi.gc.ca/english/>, dostęp: 7.09.2007.

Drugim wymienionym wyżej powodem zmiany dotychczasowej metody misyjnej był gwałtowny wzrost imigracji i osadnictwa europejskiego na kanadyjskich *pre-riach*, zwłaszcza po 1895 r. Postawiło to władze Kościoła wobec rosnących potrzeb duszpasterskich zróżnicowanych narodowościowo grup przybyszów, którzy szybko zaczęli znacznie przewyższać liczebnie niewielką populację żyjącej w rozproszeniu Ludności Rodzimej. Przynajmniej do czasu utworzenia regularnych parafii, które następnie przekazano księżom diecezjalnym, przez jedno pokolenie imigrantami na zachodzie Kanady zajmowali się głównie oblaci, nie zaprzestając całkowicie tej działalności i w późniejszym czasie²⁶⁰.

Bezpośrednim skutkiem wspomnianych sytuacji był stopniowy spadek znaczenia misji indiańskich w porównaniu z innymi inicjatywami duszpasterskimi²⁶¹. Przełożeni kościelni woleli angażować personel i środki materialne w służbę znacznie liczniejszym imigrantom, zaś księża pracujący w szkołach rezydencjalnych nie przywiązywali już wagi do rodzimej kultury i języka przebywających tam dzieci, sami też nie podejmowali nauki języków indiańskich, co było niegdyś priorytetem oblackich misjonarzy. Wobec coraz bardziej scentralizowanej formy apostołatu oblaci pozostający wśród Autochtonów w rezerwach i kontynuujący dawny styl pracy stawali się mniejszością. Konieczność pracy także wśród imigrantów oraz troska przełożonych o regularność życia zakonnego skłoniła misjonarzy do wspólnego osiedlania się w jakimś większym ośrodku, skąd jedynie okresowo mogli dojeżdżać do rezerwatów, rezygnując ze stałej obecności przy Indianach²⁶².

W początkach XX w. niepokojące symptomy zaczęły się jednak zaledwie ukazywać i nie były prawdopodobnie tak oczywiste dla wszystkich. Przeciwnie, grupy etniczne europejskiego pochodzenia składające się na całość kanadyjskiej wspólnoty katolickiej

²⁶⁰ D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 2, s. 119-123. Jak podaje autor, dopiero z początkiem XX w. wraz ze wzrostem liczebności kleru diecezjalnego oblaci mogli zrezygnować z wielu obowiązków kleru parafialnego, jak też z konieczności zarządzania diecezjalnymi strukturami Kościoła. We wschodniej Kanadzie sytuacja była nieco odmienna, gdyż regularne struktury Kościoła rozwinęły się znacznie wcześniej.

²⁶¹ Huel podkreśla, iż o ile z pozostałych regionów zachodniej Kanady oblaci nadsyłali krytyczne oceny skutków postępującej migracji, w archidiecezji Saint Boniface, gdzie ten proces rozpoczął się dużo wcześniej, godzono się z faktem, iż przyszłość należy do „białych osadników”, nawet jeśli nadal uważano misje indiańskie za chwalebne przedsięwzięcie. Zob. R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, s. 224.

²⁶² Na te problemy wskazuje wspomniany raport przełożonego generalnego oblatów z 1936 r. Denuncjuje zwłaszcza zaniedbanie nauki języków indiańskich przez personel szkół rezydencjalnych oraz rezygnację z bliskiego towarzyszenia Indianom w rezerwach. Zob. T. LABOURÉ OMI, *Acte Général de Visite des Missions Indiennes du Nord-Ouest Canadien*, s. 28-29.

wydawały się wchodzić w erę nader dynamicznego rozwoju i ich wzajemne relacje przyciągały uwagę o wiele bardziej niż ewentualne problemy Ludności Rodzimej, stanowiącej margines już nie tylko całego społeczeństwa, ale i Kościoła. Było tak zwłaszcza w przypadku kolejnych wersji konfliktu kultury anglosaskiej i frankofońskiej, w którym w latach 1840-1930 po przeciwnych stronach stawały wielokrotnie katolickie wspólnoty języka francuskiego i angielskiego²⁶³. Kanadyjski historyk, jezuita Terrence J. Fay, nazwał zmagania tego okresu „wojną stuletnią o językową, kulturalną i religijną kontrolę nad kanadyjskim Kościołem”²⁶⁴. Profesor historii na Uniwersytecie Ottawskim, Robert Choquette, wskazał natomiast, iż „począwszy od kapitulacji Kanady przed siłami brytyjskimi w 1760 r., a następnie traktatu paryskiego z 1763 r., kanadyjscy katolicy, francusko- bądź anglojęzyczni, zawsze stali wobec dwóch głównych przeciwników: protestantów oraz katolików należących do innej grupy językowej”²⁶⁵. Walka, której stawką było najczęściej przetrwanie kultury frankofońskiej wobec anglojęzycznej przewagi – tak protestanckiej, jak i katolickiej – nie zakładała możliwości uznania trzeciego partnera, którym mogłaby być Ludność Rodzima. Ostatni etap tej walki rozegrał się na Terytoriach Północno-Zachodnich, gdzie imigranci najczęściej wybierali do nauki język angielski, przypieczętowując tym samym ograniczenie istotnych wpływów frankofońskich do Quebecu i części Ontario. Dla wspólnot katolickich żyjących tak emocjonalnie przeżywanymi losami własnej kultury czy języka misje wśród Ludności Rodzimej stanowiły coraz bardziej egzotyczny dodatek do „rzeczywistych” wyzwań i problemów, związanych z własną tradycją i jej obroną przed wszelkimi potencjalnymi zagrożeniami.

W 1908 r. papież Pius X ogłosił konstytucję apostolską *Sapienti Consilio* o reformie kurii rzymskiej. Na mocy postanowień tego dokumentu prowincje kościelne Kanady zostały wyłączone spod jurysdykcji misyjnej kongregacji De Propaganda Fide i przekazane regularnym dykasteriom kurialnym²⁶⁶. Było to formalne potwier-

²⁶³ T.J. FAY, *A History of Canadian Catholics*, s. 155-175. Konflikty dotyczyły przede wszystkim nominacji hierarchów przynależących do danej grupy językowej na odpowiednie stolice biskupie bądź praw regulujących oficjalny język nauczania w szkołach. Nawet jeśli stroną była administracja państwowa, katolicy zdecydowanie pilnowali interesów przede wszystkim własnej grupy językowej, a nie wspólnoty jednego wyznania.

²⁶⁴ Tamże, s. 156.

²⁶⁵ R. CHOQUETTE, *English-French Relations in the Canadian Catholic Community*, w: *Creed and Culture. The Place of English-Speaking Catholics in Canadian Society, 1750-1930*, red. T. MURPHY, G. STORTZ, Montreal, Kingston, London 1993, s. 3.

²⁶⁶ Tekst konstytucji w: AAS 1 (1909), s. 7-19. Zmiany dotyczące zależności Kościoła w Kanadzie od właściwych dykasterii kurii rzymskiej znajdują się w punkcie 6, traktującym o kongregacji De Propaganda Fide. Tamże, s. 12.

dzenie osiągnięcia przez kanadyjski Kościół katolicki odpowiedniego stopnia rozwoju. Utrzymano jednocześnie zwierzchnictwo kongregacji De Propaganda Fide nad kanadyjskimi wikariatami i prefekturami apostolskimi, uznając je w ten sposób nadal za tereny ściśle misyjne. Ta zaakcentowana teraz formalnie dotychczasowa dwutorowość w kształtowaniu się struktury Kościoła katolickiego w Kanadzie była oczywiście ściśle związana z ogólnymi kierunkami rozwoju państwa oraz ze zróżnicowaniem etnicznym i kulturowym jego społeczeństwa. Przewidywana w planach rządowych asymilacja Autochtonów z większością społeczeństwa kanadyjskiego nie realizowała się nawet na obszarach o wiekowej historii wzajemnych relacji, co dopiero mówić o tysiącach kilometrów kwadratowych na zachodzie i północy, gdzie te kontakty dopiero się rozpoczynały.

Wpływało to także na kościelną sytuację już katolickiej Ludności Rodzimej. Nie posiadając swych przedstawicieli w środowiskach duchownych czy zakonnych, nie zdołała ukształtować wspólnot, które byłyby traktowane na równi z parafiami „białych” i uczestniczyłyby w głównym nurcie życia Kościoła. Przetrwanie katolicyzmu wśród Autochtonów, nawet w przypadku kolejnego już pokolenia wierzących, wydawało się wciąż uzależnione od obecności i zaangażowania misjonarzy²⁶⁷. W początkach XX w., pomimo kilkudziesięciu lat wysiłków ze strony Kościoła katolickiego, ale i innych wspólnot chrześcijańskich, misje wśród Ludności Rodzimej Kanady nadal były – by użyć sformułowania współczesnego obłackiego teologa o. Achuela Peelmana OMI – „niedokończone”²⁶⁸. Jak wykazują liczne listy misjonarzy, problem dostrzegano, lecz szanse poprawy sytuacji upatrywano jedynie w zwiększaniu liczebnej obecności duchownych wśród Autochtonów bądź w edukacji dzieci z dala od środowiska rodzinnego. Dopiero w drugiej połowie XX w. okazało się, że gdzie

²⁶⁷ Jak pisze Grant, „Mission was conducted in the late nineteenth century for and to the Indians – «our Indians», as the title of a missionary booklet designated them – with less opportunity than in previous years for Indian Christian leaders to give significant direction to the enterprise. The activities regarded as most vital took place in schools that were often located so far from the reserves that Indians could neither interfere nor complain effectively. (...) Missionaries devoted much earnest effort to the service of the Indian, under the most difficult conditions and with inadequate support from either churches or governments. Their major mistake, understandable in circumstances, was in relying too much on one-way communication”. J.W. GRANT, *Moon of Wintertime*, s. 189. Praca autora dotyczy zarówno katolickich, jak i protestanckich misji.

²⁶⁸ Pisze on z perspektywy końca XX w. o sytuacji Ludności Rodzimej Kanady w jej spotkaniu z chrześcijaństwem. W tym kontekście używa sformułowania „la mission inachevée”. A. PEELMAN OMI, *L'Esprit est amérindien. Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme*, Montréal, Paris 2004, s. 111 nn.

indziej leży przyczyna swoistego niepowodzenia misji, pomimo wielu zewnętrznych, deklarowanych w oficjalnych raportach sukcesów.

3.5. Misje w Kanadzie po 1908 r.

Pozostaje zapytać, w jaki sposób ewolucja społeczna i polityczna Kanady wpływała na prowadzoną działalność misyjną wśród Autochtonów. Kiedy pojawiały się pierwsze zaledwie widoczne znaki renesansu Ludności Rodzimej w Kanadzie Kościół katolicki zdawał się przeżywać okres szczególnej pomyślności i dynamicznego rozwoju. 19 września 1909 r. w katedrze w Quebecu został uroczystie inaugurowany pierwszy w historii Kościoła katolickiego w Kanadzie synod plenarny²⁶⁹. Pod przewodnictwem delegata apostolskiego, abpa Donata Sbarrettiego (1856-1939), zgromadził on arcybiskupów i biskupów, wikariuszy i prefektów apostolskich oraz wyższych przełożonych zakonnych, a więc reprezentantów całej społeczności katolickiej Kanady. Stała Delegatura Apostolska istniała w Kanadzie już od 1899 r., potwierdzając dodatkowo pełne ukształtowanie organizacji kościelnej²⁷⁰.

TABELA 2

Wikariaty apostolskie w Kanadzie w 1947 r.²⁷¹

Nazwa	Katolicka Ludność Rodzima około 1945 r.	Ostateczna organizacja po 13 lipca 1967
Whitehorse	2.700	Diecezja Whitehorse
Prince Rupert	11.566 (ogół Ludności Rodzimej)	Diecezja Prince George
Mackenzie	5.850	Diecezja Mackenzie-Fort Smith
Grouard	5.600 (dane z 1911 r.)	Archidiecezja Grouard-McLennan
Baie d'Hudson	6.200 (w tym 1,800 katechumenów)	Diecezja Churchill-Hudson Bay 13 lipca 1967 r. i 29 stycznia 1968 r.
Keewatin	6.690	Archidiecezja Keewatin-Le Pas

²⁶⁹ J.A. SCHMEISER, *The Development of Canadian Ecclesiastical Provinces, Councils, Rituals and Catechisms*, SC 5(1971), s. 157-161.

²⁷⁰ Pierwszym delegatem apostolskim był abp Diomède Falconio, zastąpiony w 1902 r. przez abpa Donato Sbarrettiego. W 1910 r. urząd ten objął abp Pellegrino Francesco Stagni. H.A. SCOTT, *The Roman Catholic Church East of the Great Lakes, 1760-1912*, w: *Canada and its provinces. A history of the Canadian People and their institutions*, red. A. SHORTT, A.G. DOUGHTY, vol. 11, Toronto 1914, s. 111.

²⁷¹ Podstawowe dane statystyczne Kościoła katolickiego w Kanadzie zawierają: CCCB, *Annuaire-Directory*, Ottawa 1981-2002; AEC, Ottawa 1983-2005; CE, Montréal 1887-1974. Niestety dane misyjne nawet w połowie XX w. opierały się na szacunkowych obliczeniach i były niepełne. Dlatego w mniejszym lub większym stopniu wszystkie są przybliżeniem.

Labrador	(brak danych)	Diecezja Labrador City-Schefferville 13 lipca 1967 r. i 27 kwietnia 1987 r.
Baie James	1.400	Diecezja Moosonee

Źródło: AP, Città del Vaticano 1947, s. 583-620; AAS 59(1967), s. 1114-1116; Le Canada Ecclésiastique. Annuaire du Clergé, 61(1947), Montréal 1947.

Mając w pamięci niepewną sytuację katolików w początkach brytyjskiego panowania przed stu laty, łatwo można sobie uświadomić symboliczne znaczenie takiej „manifestacji siły” Kościoła. W połowie 1912 r. Kościół katolicki w Kanadzie składał się z 9 metropolii oraz podległych im łącznie 23 biskupstw, 5 wikariatów apostolskich i 1 prefektury apostolskiej. Nowa Fundlandia była nadal niezależna politycznie i kościelnie, choć od 1910 r. urzędujący w Ottawie delegat apostolski obejmował ją także swą jurysdykcją²⁷². Populację Indian szacowano na nieco ponad 105 tys., z czego katolikami miało być około 54 tys.

Jesienią 1912 r. powstała pierwsza stała placówka wśród Inuitów nad Zatoką Hudsona. Cała Kanada liczyła wówczas 7.206.643 mieszkańców, z czego katolikami było 2.833.041 osób, w tym frankofońskich 2.054.890²⁷³. Katolicyzm kanadyjski rozwijał się dynamicznie, choć składały się nań nadal dwa odrębne światy – Ludności Rodzimej oraz euroamerykańskiego społeczeństwa, noszącego ponadto piętno dwóch odrębnych tradycji językowych, angielskiej i frankofońskiej.

Linia podziału w pierwszej połowie XX w. kształtowała się już nie wzdłuż linii wschód-północny zachód, ale przebiegała między północą i południem, mniej więcej na wysokości 50°-60° N. Jedynie powyżej tej linii Autochtoni stanowili procentowo większość, choć liczebnie było ich tam o wiele mniej niż na południu. Południe imponowało jednak rozwiniętą infrastrukturą i przytłaczającą przewagą ludności pochodzenia europejskiego. Misje „w starym stylu”, a więc oparte na indywidualnym wysiłku duchownych podróżujących z Indianami bądź Inuitami, przy braku większych udogodnień cywilizacyjnych, prowadzone były już tylko na północy, w ramach wikariatów apostolskich. Struktury te, według stanu z 1945 r., przedstawia powyższa tabela.

Zgodnie z konstytucją apostolską *Sapienti Consilio* z 1908 r. prefektury i wikariaty apostolskie w Kanadzie miały nadal podlegać kongregacji De Propaganda

²⁷² J.A. SCHMEISER, *The Development of Canadian Ecclesiastical Provinces, Councils, Rituals and Catechisms*, s. 156.

²⁷³ ALEXIS, *L'Église Catholique au Canada*, s. 72-73, 89-90.

Fide²⁷⁴. Utrzymały one swój charakter typowo misyjny w odróżnieniu nawet od tych diecezji południowych, w których populacja Ludności Rodzimej pozostała znaczna, ale nie stanowiła aż tak zdecydowanie o całościowym charakterze wyzwań duszpasterskich.

Zasadniczo granice wymienionych wikariatów pokrywały się z administracyjnie wydzielonymi obszarami dzisiejszych terytoriów – Jukonu, Terytoriów Północno-Zachodnich i Nunavut, a zatem należały do ziem wciąż uważanych za trudno dostępne i odmienne w swej specyfice od reszty Kanady. Jeśli więc wyżej była mowa o pojawiających się na przełomie XIX i XX w. objawach kryzysu misji wśród Indian oraz stopniowym spadku ich znaczenia, to dotyczyło to raczej obszarów dynamicznej urbanizacji i osadnictwa, a więc południa kraju. Na północy, przynajmniej do późnych lat sześćdziesiątych XX w., chrystianizacja przebiegała podobnie jak w poprzednim stuleciu, a zatem była dostosowana do rytmu życia Ludności Rodzimej. Choć misjonarz decydował się ingerować w tradycyjny styl życia Indian czy Inuitów, sam należał wciąż do „mniejszości”, niezdolnej jeszcze do sprowokowania radykalnych czy zbyt negatywnych zmian cywilizacyjnych²⁷⁵.

Nawet ogólne spojrzenie na dzieje misji w Kanadzie w ubiegłym stuleciu każe rozróżnić przynajmniej dwa odmienne doświadczenia – pracy wśród Ludności Rodzimej „w terenie”, zwłaszcza na północy, oraz prowadzenia szkół rezydencjalnych. Traumatyczne nieraz przeżycia byłych uczniów tychże szkół zdają się niejednokrot-

²⁷⁴ Ta zależność utrzymała się nawet po 13 lipca 1967 r., kiedy na ich miejsce utworzono regularne diecezje zgrupowane w ramach dwóch metropolii, Keewatin-Le Pas i Grouard-McLennan. Reorganizację północnych wikariatów apostolskich w Kanadzie ogłosiła konstytucja apostolska papieża Pawła VI z dnia 28 grudnia 1967 r. Zob. AAS 59(1967), s. 1114-1116. Utworzone wówczas diecezje i archidiecezje figurują do dziś jako podległe kongregacji De Propaganda Fide. Zob. „Annuario Pontificio”, Città del Vaticano 2004, s. 118 nn.

²⁷⁵ Opublikowany w 1977 r. raport Thomasa Bergera, oparty na szerokich konsultacjach z Indianami i Inuitami Terytoriów Północno-Zachodnich, także wskazał na odrębność sytuacji północy. Przedstawiciele ludów rodzimych tego obszaru potwierdzali siłę oddziaływania „triumwiratu” policjanta, handlarza i misjonarza na tradycyjne formy życia. „Za tymi działaczami z pogranicza stała potęga metropolii (...). Umocniła się ona trwale w dolinie rzeki Mackenzie i w zachodniej Arktyce w erze misji i handlu futrami”, czyli w okresie około stu lat, licząc od połowy XIX w. Raport wykazywał jednak, iż Autochtoni nie zawsze postrzegali tę przeszłość jako wyłącznie coś negatywnego. Dopóki do ich terytoriów nie dotarła administracja rządowa oraz przemysł, czyli do pierwszych dekad po II wojnie światowej, życie – choć od początku kontaktów z cywilizacją europejską podlegające zmianom – oparte było w dużej mierze na zwyczajowych wartościach. „Dziś [lata siedemdziesiąte XX w.], kiedy Indianie i Inuici mówią o tradycyjnym stylu życia, nie odnoszą się do niepamiętnej autochtonicznej przeszłości, ale do ery misji i handlu futrami”. Zob. T.R. BERGER, *Northern Frontier Northern Homeland. The Report of the Mackenzie Valley Pipeline Inquiry*, Ottawa 1977, vol. 1, s. 86; M. McCARTHY, *From the Great River to the Ends of the Earth*, s. XVIII.

nie kształtować interpretacje całego wysiłku misyjnego wśród Autochtonów, co jedynie wskazuje na konieczność bardziej subtelnej podejścia do całego zagadnienia i na niebezpieczeństwo zbyt pochopnych uogólnień²⁷⁶.

Koncentrując uwagę na misjach północnych, można dla XX w. dokonać dalszej periodyzacji, wyznaczając zasadniczo dwa etapy działalności ewangelizacyjnej: lata 1912-1967 oraz okres po 1967 r. We wschodniej Kanadzie pierwszy z tych etapów stał pod znakiem dalszej rozbudowy sieci obłackich placówek misyjnych, zwłaszcza wokół Zatoki Jamesa, wśród Indian Kri i Ojibwa, oraz na Labradorze, wśród Inuitów oraz Indian Naskapi i Montagnais. Utrzymywano ponadto posługę wśród Algonkinów w okolicach Témiscamingue, Abitibi i Maniwaki, Indian Attikamek z St. Maurice oraz wśród Montagnais rejonu Pointe Bleue. Wzrastała liczba zaangażowanego w apostołat indiański personelu, w którym wyróżniali się zwłaszcza zakonnicy o kilkudziesięcioletnim stażu pracy na misjach²⁷⁷. Na północnym zachodzie Kanady przemiany społeczno-polityczne z lat 1870-1914 mocno zmieniły kontekst pracy Kościoła. W odniesieniu do wzajemnych stosunków misjonarzy i Ludności Rodzimej najdalej idące konsekwencje miały traktaty numerowane, wprowadzające zwłaszcza na obszarach zachodnich prerii system rezerwatów oraz inicjujące bezpośredni nadzór rządu nad życiem Autochtonów²⁷⁸. Wygaśnięcie monopolu HBC na handel z Indianami wprowadziło nowy element do krajobrazu dalekiej północy – niezależnych handlarzy. Im więcej stron angażowało się w relacje z Ludnością Rodzimą, tym wyraźniejsza stawała się pozycja misjonarzy katolickich jako adwokatów miejscowych społeczności²⁷⁹. Bez

²⁷⁶ T.J. FAY, *A Historiography of Recent Publications On Catholic Native Residential Schools*, s. 79-97. Problem szkół rezydencjalnych urosł w ostatnich dziesięcioleciach do rangi niezależnego obszaru badań, z własną bogatą historiografią, choć nierównej jakości. Część autorów ulega pokusie nazbyt pochopnego uogólniania doświadczeń poszczególnych szkół, nie zwracając uwagi na różnice środowisk protestanckich i katolickich, bądź katolickich w angielskim lub francuskim obszarze kulturowym. Przy całym otwarciu na krytyczną ocenę działalności tych instytucji, autor podkreśla też kontekst obiektywnego modelu edukacji, panującego do lat sześćdziesiątych XX w. Tylko w takim świetle można – jeśli nie usprawiedliwić, to przynajmniej lepiej zrozumieć sposób funkcjonowania szkół rezydencjalnych.

²⁷⁷ D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 2, s. 95-104.

²⁷⁸ W praktyce zaistniała konieczność tworzenia placówek w rezerwach, które ograniczały swobodę ruchu Indian i dodatkowo dzieliły ich na małe gromady. Nadzór rządowy ośmielił misjonarzy protestanckich do osiedlania się w rezerwach. Ze strony katolickiej wzrastała nieufność do rządu, który podejrzewano o faworyzowanie inicjatyw protestanckich. C. CHAMPAGNE OMI, *Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest canadien. Mission et Eglise chez Mgr Vital Grandin o.m.i. (1829-1902)*, Ottawa 1983, s. 99-103.

²⁷⁹ „On the remote fringes of the Canadian North West, the missionary was the only countervailing force to the fur trader. Within treaty areas, the Oblate also became the logical intermediary between Indians and an impersonal and often uncaring bureaucracy”. R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to*

wątpienia stanowiło to o specyfice obłackiej posługi na zachód od Ontario. Oblaci coraz częściej przekazywali regularne duszpasterstwo duchownym diecezjalnym oraz innym zgromadzeniom zakonnym. Księża diecezjalni stawali także na czele nowych diecezji i archidiecezji²⁸⁰ lub przejmowali kierownictwo starszych ośrodków administracyjnych²⁸¹. Na skutek tych złożonych przemian zaistniała potrzeba przegrupowania oblatów pracujących w zachodniej Kanadzie. Polegało to najpierw na reorganizacji struktur zakonnych, zwłaszcza że przestały one odpowiadać granicom diecezji²⁸². Dawne wikariaty misji podniesiono więc do rangi prowincji zgromadzenia i wyznaczono im nowe granice, obejmujące już nierzadko kilka regularnych diecezji²⁸³. Należało także dokonać rewizji dotychczasowych form apostolatu wśród Ludności Rodzimej, zwłaszcza że dotychczasowej terytorialnej jedności działania zagrażało rozbieżności poprzez poddanie misjonarzy kilku niezależnym jurysdykcjom biskupów diecezjalnych, którzy nie tylko nie byli już oblatami, ale coraz częściej należeli do kleru anglojęzycznego. W tym kontekście sytuuje się zwłaszcza wspomniana już wyżej wizytacja placówek misyjnych zachodniej Kanady, przeprowadzona w latach 1935-1936 przez superiora generalnego oblatów, o. Teodora Labourégo OMI²⁸⁴. Jej celem było m.in. ubieganie się o przyznanie specjalnego statusu misjom wśród Autochtonów oraz powierzenie ich wyłącznie zgromadzeniu oblatów pod swego rodzaju patronatem Stolicy Apostolskiej, choć bez wyłączenia ich spod jurysdykcji biskupów diecezjalnych²⁸⁵. To rozwiązanie – wydawałoby się wyłącznie strukturalne – miało w istocie służyć ożywieniu zainteresowania duszpasterstwem indiańskim wśród samych misjonarzy. I choć nie brakowało poparcia urzędników kurii rzymskiej dla projektu powierzenia oblatom nawet całości misji indiańskich w Kanadzie, ostatecznie nie doszło do utworzenia takiego „zachodniego wikariatu” dla Ludności Rodzimej. Nie umniejszało to w niczym znaczenia konsultacji przeprowadzonych przez o. Labourégo. Poza podsumowaniem bieżącej sytuacji oraz wyartykułowaniem wspomnianych sugestii raport powizytacyjny zalecał bardzo konkretne kroki w celu bezpośredniej poprawy kondycji misji wśród Autochtonów.

the Indians and the Métis, s. 199. Różnorodnym formom tych interakcji poświęconych jest kilka rozdziałów pracy Huela. Zob. tamże, s. 177-222.

²⁸⁰ Były to diecezje powstałe odpowiednio: Regina w 1910 r., Calgary w 1912 r., Winnipeg w 1915 r., Saskatoon w 1933 r., Nelson w 1936 r., Kamloops w 1945 r., Saint Paul in Alberta w 1948 r.

²⁸¹ To swoiste „przekazanie władzy” miało miejsce w wielu diecezjach zachodnich – Vancouver w 1910 r., Saint Boniface w 1915 r., Edmonton w 1920 r., Saint Albert w 1938 r.

²⁸² D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 2, s. 95-104.

²⁸³ Zob. tamże, s. 13-14, 135.

²⁸⁴ R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, s. 223-239.

²⁸⁵ T. LABOURÉ OMI, *Acte Général de Visite des Missions Indiennes du Nord-Ouest Canadien*, s. 35-36.

Postulował przede wszystkim bliższy kontakt z Indianami poprzez przywrócenie rezydencji zakonników w rezerwatach, nawet kosztem zakonnej regularności obłackiego życia, oraz powrót do pilnej nauki języków indiańskich. O. Labouré wprost odwoływał się do tradycji dziewiętnastowiecznych misjonarzy-pionierów, która gdzieś się zagubiła na przełomie wieków²⁸⁶. Dalsze zalecenia poruszały kwestie szczegółowych aspektów metody misyjnej, od katechizmu po sposób sprawowania liturgii niedzielnej. Poprzez swą realistyczną ocenę sytuacji raport przełożonego oblatów otworzył drogę do dalszej rewizji praktyki misyjnej w Kanadzie. Choć uważa się, iż w niektórych sformułowaniach wyrażał nawet ducha soboru watykańskiego II, nie zdołał jednak całkowicie wyprzedzić czasów, które po kilku dziesięcioleciach miały wnieść do Kościoła katolickiego nowe rozumienie posługi misyjnej²⁸⁷.

Zgodnie z zaleceniami aktu wizytacji kanadyjscy oblaci powołali do życia agencję mającą koordynować działalność wśród Ludności Rodzimej i reprezentować wikariuszy apostołskich i przełożonych zachodnich prowincji zgromadzenia wobec Departamentu Spraw Indiańskich. Od 1938 r. organizacja nazwana *Conseil oblat des oeuvres indiennes et esquimaudes* troszczyła się o interesy katolickich wspólnot, a zwłaszcza instytucji, takich jak szkoły czy szpitale. Zabierała także głos w sprawie nieprzestrzegania przez rząd postanowień traktatowych, szczególnie w odniesieniu do korzystania z dóbr naturalnych na terytoriach indiańskich oraz praw Indian do swobodnego łowiectwa i rybołówstwa²⁸⁸.

Porównanie sprawozdań misjonarzy z lat 1920 i 1947 potwierdza dla niemal całej Kanady wzrost liczby personelu misyjnego oraz rozwój kościelnej infrastruktury, wspierającej duszpasterstwo wśród Ludności Rodzimej²⁸⁹. Zwłaszcza na dalekiej

²⁸⁶ Wspomina m.in. misjonarzy takich jak Taché, Faraud, Grandin, Clut, Grouard. Tamże, s. 38-39, 44-49. Wymowne są słowa: „Mieux vaut donc reconnaître tout simplement que, durant les quinze ou vingt dernières années, nous avons fait fausse route, et nous rappeler que c'est l'ancienne méthode oblate seule qui a créé et développé nos belles missions du Nord-Ouest Canadien. Puisque le travail d'évangélisation a beaucoup souffert du retrait de nos Pères et que d'autre part la vie religieuse n'y a rien gagné, revenons sans plus tarder à l'ancien régime et retournons vivre parmi nos Indiens”. Tamże, s. 39.

²⁸⁷ R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, s. 239.

²⁸⁸ T. LABOURÉ OMI, *Acte Général de Visite des Missions Indiennes du Nord-Ouest Canadien*, s. 70; D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 2, s. 122-123; R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, s. 242-246.

²⁸⁹ Zob. J.B. BEYS OMI, *Rapport du R.P. Provincial du Manitoba*, *Missions* 54(1920), s. 268-285; G. BREYNAT OMI, *Vicariat des Missions du Mackenzie*, *Missions* 54(1920), s. 285-293; E. BUNOZ OMI, *Vicariat des Missions du Yukon*, *Missions* 54(1920), s. 293-301; J. WELCH OMI, *Rapport du Révérend Père Vicaire de Colombie*, *Missions* 55(1921), s. 16-26; G. CHARLEBOIS OMI, *Rapport du Révérend Père Provincial du Canada*, *Missions* 55(1920), s. 276-281; H. GRANDIN OMI, *Rapport du Révérend Père Vicaire d'Alberta-Saskatchewan*, *Missions* 55(1920), s. 281-285; *Rapports des provinces au*

północy kraju otwierano placówki na coraz to nowych obszarach, dotąd pozbawionych stałej obecności misjonarza²⁹⁰. Także na terytoriach południowych prowincji kościelnych oblaci kontynuowali pracę wśród Indian i Metysów – w 1947 r. bezpośrednio w tej formie apostołatu działało na zachodzie 162, na wschodzie zaś 74 zakonników, kapłanów i braci²⁹¹. W północno-zachodnich wikariatach apostolskich, głównie wśród Ludności Rodzimej, pracowało dalszych 350 oblatów. Ze zgromadzeń żeńskich wymienić należy siostry opatrności z Montrealu, których w samym wikariacie apostolskim Grouard było 108, oraz szare siostry z Montrealu, liczne zwłaszcza w wikariacie apostolskim Mackenzie²⁹².

3.6. Era przeprosiny i odbudowy zaufania

Ów stan rzeczy trwał do lat sześćdziesiątych XX w., kiedy to misje w Kanadzie doświadczyły skutków ogólnokościelnego kryzysu życia kapłańskiego i zakonnego, na którym opierało się dotąd całe duszpasterstwo wśród Autochtonów. Co więcej, diametralnie zmieniał się kontekst społeczny działalności misyjnej. Już w 1933 r. zanotowano po raz pierwszy od 1867 r. wyraźny wzrost populacji indiańskiej. W okresie międzywojennym rozpoczął się także proces, bardziej konsekwentnego niż dotychczas, politycznego jednoczenia Ludności Rodzimej, poczynawszy od Ligii Indian Kanady powołanej do życia w 1919 r. z inspiracji weterana i wojny światowej, Frederica Ogilviego Lofta (1861-1934)²⁹³. W latach sześćdziesiątych wzrastająca wrażliwość

Chapitre de 1947, Missions 74(1947), s. 69-125, 461-560; Rapports des provinces et vicariats au Chapitre de 1947, Missions 75(1948), s. 31-75, 373-406.

²⁹⁰ Jest to przede wszystkim okres niezwykle dynamicznego rozwoju misji wśród Inuitów, zarówno we wschodniej, jak i w zachodniej Arktyce kanadyjskiej. Zob. P. FALLAIZE OMI, *Les Esquimaux du Vicariat apostolique du Mackenzie*, Missions 70(1936), s. 45-62; A. TURQUETIL OMI, *Vicariat de la Baie d'Hudson. Rapport Quinquennal, de 1929-1935, présenté à la S.C. De La Propagande, par Mgr Arsène Turquetil, O.M.I.*, Missions 69(1935), s. 298-323.

²⁹¹ Istniały dwa zasadnicze rodzaje tej posługi, pomijając szkoły rezydencjalne. Głównym było utrzymywanie placówek poświęconych wyłącznie Indianom czy Metysom, nieraz w najbardziej odległych zakątkach cywilnych prowincji. Do tego włączało się duszpasterstwo regularnych „białych” parafii, przy których istniały – jako placówki filialne – indiańskie kaplice i misje. D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 2, s. 95-155.

²⁹² Było ich tam 66. Inne obecne w tym czasie w północnych wikariatach zgromadzenia żeńskie to Szare Siostry Krzyża z Ottawy, Szare Siostry z Nicolet, Małe Córki Św. Józefa, Siostry Służebne z Toronto. Zob. *Rapports des provinces au Chapitre de 1947, Missions 74(1947), s. 69-125, 461-560; Rapports des provinces et vicariats au Chapitre de 1947, Missions 75(1948), s. 31-75, 373-406.*

²⁹³ J.R. MILLER, *Skyscrapers Hide the Heavens*, s. 314, 318; S. CUTHAND, *The Native Peoples of the Prairie Provinces in the 1920s and 1930s*, w: *Sweet Promises*, s. 381-391; H. CARDINAL, *Hat in Hand: The Long Fight to Organize*, s. 391-401.

na wszelkie formy dyskryminacji, niewątpliwie owoc tragicznych doświadczeń II wojny światowej, jak również coraz silniejsze indiańskie organizacje polityczne, podały w wątpliwość moralne założenia całej dotychczasowej polityki państwa wobec Autochtonów. W 1967 r. sprawa Josepha Drybonesa, Indianina Dene zatrzymanego przez policję w Yellowknife (Terytoria Północno-Zachodnie) i osądzonego na podstawie Ustawy o Indianach za spożywanie alkoholu i przebywanie poza rezerwatem, zaowocowała w apelacji pierwszym oficjalnym dostrzeżeniem sprzeczności Kanadyjskiej Karty Praw, ogłoszonej w 1957 r., z ustawodawstwem dotyczącym Indian, faktycznie wprowadzającym w państwie dyskryminację rasową²⁹⁴. W tym okresie zaczęła także stopniowo maleć niedostępność dalekiej północy, wraz z pojawieniem się agencji rządowych oraz rozwojem urbanizacji nawet w Arktyce, co spowodowało daleko idące zmiany w tradycyjnym stylu życia Indian i Inuitów powyżej 60°N.

Dla wielu starszych misjonarzy, zwłaszcza tych, którzy znaczną część swego życia poświęcili misjom w nieraz niezwykle trudnych warunkach, przemiany społeczeństwa kanadyjskiego w latach sześćdziesiątych oraz reformy kościelne po soborze watykańskim II były trudne do zaakceptowania²⁹⁵. Inni z kolei z energią poświęcili się nowym wyzwaniom. Pierwszym z nich była troska o nadanie katolickim wspólnotom Indian i Inuitów prawdziwie rodzimego charakteru. Szanując cały trud dotychczasowych duszpasterzy Ludności Rodzimej, przyznano otwarcie, iż kontekst kulturowy i kościelny minionych pokoleń narzucał styl ewangelizacji prowadzący w praktyce do odtwarzania europejskiego modelu chrześcijaństwa, bez właściwej wrażliwości na odmienną tradycję i kulturę jego adresatów. Skutkiem tego część Autochtonów zaczęła utożsamiać Kościół raczej z jedną z instytucji kolonialnego społeczeństwa, a nie ze wspólnotą wiary i braterstwa²⁹⁶.

Można przypuszczać, że reorganizacja północnych wikariatów apostołskich w Kanadzie, ogłoszona 30 grudnia 1967 r., bardziej kierowała się ku przyszłości, niż wynikała z trwałego osiągnięcia rzeczywiście stabilnej pozycji tamtejszego Kościo-

²⁹⁴ A.D. McMILLAN, E. YELLOWHORN, *First Peoples in Canada*, s. 323.

²⁹⁵ Dla przykładu można przytoczyć słowa o Pierre'a Henry'ego OMI, który w latach trzydziestych XX w. zakładał pierwsze placówki misyjne w centralnej Arktyce kanadyjskiej i przebywał wśród Inuitów do końca lat sześćdziesiątych: „In Hudson Bay, I have become a stumbling block for the reforms most priests endorse; I am the only one still wearing cassock and cross”. Cytat w: Ch. CHOQUE OMI, *Kajualuk. From Brittany to Canadian North. Pierre Henry OMI, Apostle of the Inuit, 1904-1979*, Churchill 1985, s. 268.

²⁹⁶ R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, s. 238-239; J.W. GRANT, *Moon of Wintertime*, s. 251-263.

ła²⁹⁷. Pozostał on nadal misyjny formalnie, poprzez podległość kongregacji De Propaganda Fide, ale także realnie, poprzez kontekst kulturowy, w jakim istniał, oraz styl posługi, jakiego wymagał²⁹⁸. Wysiłek duszpasterski należało jednak skierować ku coraz większej samodzielności lokalnych wspólnot katolickich. Ponieważ liczba personelu duchownego i zakonnego zaczęła stopniowo maleć, a jednocześnie wciąż nie zdołano pozyskać powołań spośród samych Autochtonów, podjęto się pogłębiennego kształcenia świeckich Indian, Metysów bądź Inuitów, z myślą o powierzaniu im z czasem odpowiedzialności za podstawowy wymiar życia religijnego odpowiednich grup Ludności Rodzimej²⁹⁹.

W 1968 r., po konsultacjach z innymi misjonarzami z diecezji Churchill-Hudson Bay, bp Marc Lacroix OMI powołał do życia centrum formacji katechetycznej dla Inuitów w Pelly Bay (dziś Kugaaruk). Szkoła rozpoczęła działalność wiosną 1969 r. Jej specyfiką był program przeznaczony dla rodzin – oboje małżonkowie po ukończeniu przygotowania mieli objąć funkcję katolickich liderów w poszczególnych miejscowościach. W ten sposób chciano wesprzeć coraz bardziej rzadzące szeregi misjonarzy (od 1960 r. diecezja nie otrzymała wsparcia personalnego), ale także zaakcentować udział Kościoła w szeroko pojętym rozwoju arktycznych wspólnot, nie ograniczając swego działania jedynie do posługi religijnej³⁰⁰. Specyfika Arktyki, zwłaszcza znaczne rozproszenie nielicznej populacji na obszarze wielkości jednej

²⁹⁷ Zob. AAS 59(1967), s. 1114-1116.

²⁹⁸ *Déclaration des Evêques des huit diocèses du Nord canadien lors de l'Assemblée plénière de la Conférence des Evêques Catholiques du Canada en 1985*, „Kerygma” 21(1987), s. 121-125.

²⁹⁹ Liczba księży katolickich w całej Kanadzie w latach 1975-1988 zmniejszyła się z 13.048 do 12.009. W tym samym czasie spadek powołań do żeńskich zgromadzeń zakonnych spowodował jeszcze większą redukcję w przypadku siostr – z 42.368 w 1975 r. do 34.408 w 1988 r. H. ADLER SVD, *Principal Statistical Data of the Ecclesiastical Territories. Addendum to the «Atlas Hierarchicus 1992»*, [bm, br], s. 77. Szeregi samych oblatów zostały zredukowane z 2.083 w 1967 r. do 1.328 w 1985 r. Zob. D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*, vol. 2, s. 386.

³⁰⁰ Już od 1966 r. podobną rolę pełniła rodzina Waltera i Teresy Porterów w Gjoa Haven. Pozytywne doświadczenia takiej współpracy posłużyły za główną inspirację w powołaniu szkoły w Pelly Bay. Podkreślano, iż miejscowi katecheci – otrzymawszy pozwolenie udzielania chrztu św. czy rozdzielania komunii św. – nie mają zastępować kapłana ani też być jego „żandarmerią”. Ich kompetencje były precyzyjnie określone, ale jednocześnie cieszyli się dużym kredytem zaufania, a więc i niezależności w organizowaniu życia religijnego swych wspólnot. Posługa ta wykraczała zatem poza obowiązki zwyczajowo kojarzone z terminem „katecheta”. Po ukończeniu rocznego przygotowania w szkole poszczególne rodziny wracały do swych miejscowości, gdzie mogły liczyć na ciągłe wsparcie ze strony misjonarzy, zapewniających im rodzaj dalszej stałej formacji. Od 1975 r. diecezja organizuje też coroczne spotkania formacyjne dla inuickich liderów. C.C. [CHOQUE] OMI, *A School for Eskimo Catechists*, Eskimo, r. 1969, nr 79, s. 12-15; J. MEEUS OMI, *Catechist Families: After Twenty Years*, Eskimo 47 (1990-1991), s. 4-9.

piątej całego terytorium Kanady, ale także odpowiadający kulturze Inuitów nacisk położony na edukację całych rodzin, wpłynął znacząco na sposób przeprowadzenia całego przedsięwzięcia. Szkoła wykształciła grupę liderów w przeciągu jednego roku. Dalsza formacja miała odbywać się już nie w tak scentralizowany sposób, ale w poszczególnych misjach, do których powracały pojedyncze rodziny. Coroczne sesje miały być okazją do wymiany doświadczeń oraz pogłębienia wiedzy teologicznej. Co pewien czas organizowano też poszerzone kursy dla liderów całej diecezji, do których grona stopniowo włączały się inne osoby wspierające duszpasterstwo arktycznych misji.

W tym samym duchu, ukierunkowanym na budowanie samodzielnych lokalnych wspólnot Ludności Rodzimej, powstawały szkoły formacji duszpastersko-teologicznej na południu Kanady. Jezuici pracujący wśród Indian Ojibwa w Ontario założyli w latach siedemdziesiątych Centrum Anishnabe, mające charakter stałej instytucji i oferujące, poza trwającym 10 miesięcy kursem duszpasterskim, szeroki zakres kształcenia, od programów dla młodzieży, rodzin, anonimowych alkoholików, po warsztaty tematyczne – w zakresie kultury Autochtonów, sztuki, religii, teologii itd. Jak pisał Carl Starkloff, jezuicki teolog, jeden z instruktorów tej instytucji: „*Anishnabe Ministries Centre* nie jest zwykłym *miejscem*, gdzie coś się dzieje; samo w sobie jest symbolem podążania w stronę rodzimego Kościoła. W zgodzie z żądaniem Ludności Rodzimej północnego Ontario, rola i symbolika centrum są związane z przechodzeniem od *misji* i *zakładania Kościoła* do budowania lokalnej wspólnoty”³⁰¹.

Już konkretnie z myślą o formacji przyszłych kapłanów, z inicjatywy oblatów utworzono w latach 1977-1980 Centrum Kisemanito w Grouard, w Albercie³⁰². Pierwszym wyzwaniem było tam stworzenie warunków kształcenia prawdziwie odpowiadających mentalności i kulturze Autochtonów. Wynikało to z niepowodzenia dotychczasowych prób kształcenia rodzimych kandydatów do stanu duchownego w strukturach seminaryjnych o typowo europejskim charakterze. Centrum miało być też otwarte na kształcenie do posługi duszpasterskiej w charakterze świeckich katechetów oraz służyć pogłębionej refleksji nad zastanawia-

³⁰¹ C. STARKLOFF SJ, *The Anishnabe Ministry Training Project: Scriptural-Theological Formation*, „Kerygma” 19(1985), s. 72. Centrum ma swoją siedzibę w Espanioli, koło Sudbury, na północ od wyspy Manitoulin, oddzielającej jezioro Huron i zatokę Georgian.

³⁰² J. JOHNSON OMI, *Kisemanito Centre Training Native Men for the Priesthood*, „Kerygma” 15(1981), s. 111-122.

jącym problemem braku lokalnego kleru, dotkliwie odczuwalnym przez całe 300 lat chrystianizacji Kanady³⁰³.

Zatem lata po soborze watykańskim II były nie tylko czasem kryzysu misji w ich wydaniu jeszcze niemal dziewiętnastowiecznym, ale też przyniosły usilne próby dostosowania Kościoła do nowych potrzeb oraz wspierania Ludności Rodzimej w jej szeroko rozumianej emancypacji społecznej, gospodarczej i duchowej³⁰⁴. Ze strony misjonarzy podjęty został wysiłek refleksji nad dotychczasowym dorobkiem pokoleń duszpasterzy, z pełnym otwarciem na jego krytyczną ewaluację. Wśród rekomendacji odnośnie przyszłego działania pojawiały się wezwania do pogłębiania formacji misjologicznej duszpasterzy Ludności Rodzimej, unikania paternalizmu i powierzania coraz pełniejszego zakresu odpowiedzialności za wspólnoty samym Autochtonom, do podejmowania szerszego dialogu z miejscową kulturą i tradycją. Zaczynano rozważać możliwości święcenia stałych diakonów oraz przygotowania duszpasterzy dla rosnącej liczby Indian czy Inuitów decydujących się na zamieszkanie w większych aglomeracjach miejskich³⁰⁵.

Cały ów okres upływał pod znakiem spotkań, konferencji, planów, deklaracji, spoglądania zarówno w przeszłość, jak i prób znalezienia odpowiedniego modelu posługi misyjnej w szybko zmieniającym się kontekście społeczno-politycznym³⁰⁶.

³⁰³ Już w 1935 r. sekretarz stanu, kardynał Eugenio Pacelli, w imieniu papieża zachęcał oblatów do założenia specjalnego seminarium duchownego dla Indian i Metysów północno-zachodniej Kanady. Możliwość taką badał o. Labouré podczas wizytacji z lat 1935-1936. Pojawiło się wówczas pytanie – czy wystarczy założenie instytucji, by zdobyć lokalne powołania? Misjonarze mieli także inne zastrzeżenie odnośnie takiego projektu – olbrzymie Terytorium Północnego Zachodu było ojczyzną nie jednorodnego narodu indiańskiego, ale szeregu plemion, z których każde miało swoją specyfikę kulturową, nie mówiąc już o języku. Poza tym – nawet jeśli byłyby szanse utworzenia seminarium – nie uważano za słuszne separować ewentualnych kandydatów do kapłaństwa spośród Ludności Rodzimej od procesu formacyjnego regularnych diecezji. T. LABOURÉ OMI, *Acte Général de Visite des Missions Indiennes du Nord-Ouest Canadien*, s. 98-102.

³⁰⁴ Pracujący wśród Inuitów oblaci byli choćby założycielami rodzaju spółdzielni handlowo-produkcyjnych (*Cooperatives*, w skrócie *Co-op*) w powstających w Arktyce miejscowościach, które zarządzane przez samych Autochtonów miały służyć rozwojowi lokalnych wspólnot. Z czasem przekazane wyłącznie kierownictwu świeckiemu przetrwały do dziś w zmienionej formule, ale pozostając nierzadko jedyną konkurencją dawnych stacji handlowych HBC. Zob. A. STEINMANN OMI, *La Petite Barbe. J'ai vécu 40 ans dans le Grand Nord*, Montréal, Bruxelles 1977, s. 285-313.

³⁰⁵ Zob. H. GOUDREAULT OMI, *Étude sur l'effort missionnaire de l'Eglise canadienne auprès des Indiens et des Esquimaux du Canada*, „Kerygma” 6(1972), s. 104-161, tu 153-156.

³⁰⁶ Zob. A. PEELMAN OMI, *L'émergence de l'Église autochtone au Canada. Un fait socio-culturel dans la société canadienne*, „Kerygma” 16(1982), s. 17-33; J.G. GOULET OMI, A. PEELMAN OMI, *La réalité autochtone et la dimension socio-politique de la mission*, „Kerygma” 17(1983), s. 127-157; *New Frontiers. Towards an Oblate Vision of a Church Among the Indigenous Peoples of Canada*, „Kerygma” 23(1989), s. 123-132; R. LECHAT OMI, *Accusés, levez-vous! Les missionnaires chrétiens sont-ils coupables de géno-*

W prawdziwym gąszczu faktów i publikacji ostatnich 20 lat można wyróżnić na płaszczyźnie kościelnej trzy zasadnicze momenty świadczące o ewolucji katolickiego zaangażowania w relacje z Ludnością Rodzimą. Były to: spotkania papieża Jana Pawła II z reprezentantami Amerindian, Metysów i Inuitów w czasie jego wizyt w Kanadzie, zwłaszcza w 1984 r., podjęcie przez teologów refleksji nad spotkaniem chrześcijaństwa i tradycyjnych religii w duchu dialogu międzyreligijnego, wreszcie oficjalne przeprosiny skierowane w 1991 r. do Ludności Rodzimej Kanady przez oblatów, zgromadzenie zakonne najbardziej zaangażowane w ich chrystianizację przez ostatnie 200 lat.

Jan Paweł II we wrześniu 1984 r. trzykrotnie zwrócił się bezpośrednio do Ludności Rodzimej Kanady – w Sainte-Anne-de-Beaupré (Quebec), w Midland (Ontario) oraz w Yellowknife (Terytoria Północno-Zachodnie). Wskazał na wartość dotychczasowego poświęcenia misjonarzy, pozytywne owoce wielu inicjatyw ewangelizacyjnych, podjętych z prawdziwą troską o dobro człowieka, a także na przykład pokoleń rodzimych chrześcijan. Jednocześnie wspominał też otwarcie o historycznych błędach Kościoła i w ogóle przybyszów z Europy w ich relacjach z pierwszymi mieszkańcami kontynentu, potępiając każdą formę – fizyczną, kulturową czy religijną – pozbawiania Autochtonów właściwych im praw. Wzywając do wzajemnego pojednania, papież poparł aspiracje Autochtonów do pełnego dowartościowania ich kultury, tak w ramach ogółu społeczeństwa kanadyjskiego, jak i we wspólnocie wierzących³⁰⁷. W podobnym duchu sformułowane były wypowiedzi Jana Pawła II podczas jego drugiej wizyty w Kanadzie w 1987 r.³⁰⁸

cide culturel chez les Inuit?, „Kerygma” 11(1977), s. 165-191. Jest to oczywiście tylko egzemplifikacja prac podejmujących tematykę misji wśród Ludności Rodzimej Kanady z katolickiej perspektywy.

³⁰⁷ Wystąpienia papieża miały nie tylko kościelno-religijne znaczenie, ale zdawały się wspierać cały, w latach osiemdziesiątych XX w. stosunkowo jeszcze młody, proces ponownego odkrywania miejsca Ludności Rodzimej w społeczeństwie kanadyjskim. Do wizyty Jana Pawła II nawiązał nawet jeden z najbardziej kompetentnych historyków wczesnych relacji indiańsko-europejskich, Bruce Trigger: „Throughout Canada native people are increasing rapidly in numbers, renewing pride in their ancestral heritage, and playing an ever more visible role in the nation's political, economic and cultural life. In opposition to dominant White society, they have affirmed their lasting and important role as part of Canada's cultural mosaic; a development clearly noted by Pope John Paul II during his visit to this country in 1984”. B.G. TRIGGER, *Natives and Newcomers*, s. 3.

³⁰⁸ Zob. JEAN PAUL II, *Ayez la sagesse des anciens et le courage des jeunes. Rencontre avec les autochtones à Sainte-Anne de Beaupré*, DC 81(1984), s. 941-943; JEAN PAUL II, *Par vous, le Christ est Lui-même Indien. Discours aux Indiens au Sanctuaire des martyrs de Huron*, DC 81(1984), s. 968-970; JEAN PAUL II, *Avec l'Appui de l'Eglise, je proclame tous vos droits. Message aux populations autochtones réunies à Fort Simpson*, DC 81(1984), s. 972-973; JOANNES PAULUS II, *Ad autochtones Simsoniae Arcis habita*, AAS 77(1985), s. 417-422; JEAN PAUL II, *Le droit a une part juste et équitable d'autonomie. Allocution aux autochtones à Fort Simpson*, DC 84(1987), s. 975-976.

Równoległe z taką precyzacją oficjalnego stanowiska Kościoła w kwestii współczesnej sytuacji Ludności Rodzimej rozpoczynał się, bądź był kontynuowany, wysiłek teologów na płaszczyźnie dialogu chrześcijaństwa i tradycyjnych religii amerykańskich. Pierwsze inicjatywy w tym kierunku zrodziły się dzięki zaproszeniu jednego z najbardziej wpływowych liderów indiańskich społeczności, skierowanego do biskupów zebranych na konferencji plenarnej katolickiego episkopatu Kanady w Ottawie w 1983 r. Harold Cardinal (1945-2005), pochodzący z Alerty Indianin Kri i znany aktywista lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, wzywał do dialogu międzyreligijnego argumentując:

Kościół i inne organizacje długo wzywały ludność indiańską do porzucenia jej tradycji, aby przyjąć Chrystusa; dziś, jak się wydaje, odwróciliśmy tę sytuację. Wzywa się ludność indiańską do porzucenia Chrystusa, aby przyjąć jej własne tradycje. (...) Nasze wspólnoty cierpią już dostatecznie. Nie powinno się narzucać im wyboru między dwoma rodzajami modlitw albo między dwiema alternatywnymi «opcjami wierzeń», ponieważ nie ma obowiązku (a przynajmniej nie powinien on istnieć), aby jakiś naród porzucał Chrystusa, którego niegdyś przyjął, w celu poznania własnych tradycji, albo aby porzucał swe tradycje, w celu poznania Chrystusa. Nie powinno się stawiać ludności indiańskiej tego kraju przed podobnymi dylematami, gdyż nie są one rzeczywiste i nie mają podstawy w rzeczywistości. (...) ³⁰⁹

W kolejnych latach pewna liczba duchownych i teologów rzeczywiście podjęła się aktywnej współpracy z duchowymi przewodnikami różnych narodów indiańskich, uczestnicząc w tradycyjnych ceremoniach i poszukując dróg nowej refleksji teologicznej, mogącej zbliżyć oba systemy wierzeń ³¹⁰. Jest to – można stwierdzić – dość skromne na dziś przedsięwzięcie, do którego nie wszyscy Autochtoni są jednoznacznie przekonani. Niektórzy są wrażliwi na powierzchowne wykorzystywanie tradycyjnej symboliki przez odczuwających głód duchowości w zsekularyzowanym społeczeństwie zwolenników różnych pseudomistycznych ruchów. Inni z kolei od-

³⁰⁹ A. PEELMAN OMI, *L'Esprit est amérindien*, s. 112-113. Tekst pierwotnie opublikowany w: „Kerygma” 18(1984), s. 53-56.

³¹⁰ Zob. A. PEELMAN OMI, *L'Esprit est amérindien*, s. 39 nn. Na polu dialogu z religiami Indian Kanady pracują choćby cytowani już wyżej jezuita Carl Starkloff SJ, profesor Uniwersytetu Toronto, oraz oblat Achiel Peelman OMI, profesor Uniwersytetu św. Pawła w Ottawie. Z wybranej literatury obu warto zacytować następujące wybrane prace: C. STARKLOFF SJ, *A Theology of the In-Between: The Value of Syncretic Process*, Milwaukee 2002; C. STARKLOFF SJ, *Dialogue with Native Religious Traditions: Toward the Local Church*, „Kerygma” 16(1982), s. 177-189; A. PEELMAN OMI, *L'Inculturation. L'Eglise et les cultures*, Paris, Ottawa 1989; A. PEELMAN OMI, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Ottawa 1992; A. PEELMAN OMI, *Interreligious Dialogue and Inculturation. The Future of the Catholic Church Among Canada's First Nations Peoples*, „Theoforum” 35(2004), s. 47-71.

czuwają rodzaj dezorientacji wobec wprowadzania do praktyki kościelnej elementów niegdyś odrzucanych przez misjonarzy³¹¹.

24 lipca 1991 r. podczas tradycyjnej pielgrzymki Indian do Lac-Ste-Anne koło Edmonton, która zgromadziła prawie 20 tys. osób, miało miejsce kolejne symboliczne wydarzenie. O. Douglas Crosby OMI, występujący w charakterze reprezentanta wszystkich przełożonych kanadyjskich prowincji misjonarzy oblatów, dokonał formalnych przeprosin Ludności Rodzimej za pewne aspekty półtorawiekowej posługi oblackiej wśród kanadyjskich Autochtonów³¹². Na progu celebracji 500-lecia „odkrycia” Ameryki miał to być gest solidarności z tymi mieszkańcami kontynentu, którzy odczuwali przybycie Europejczyków bardziej jako inwazję niż spotkanie. W sposób szczególnie przeprosiny dotyczyły kwestii nadużyć związanych z prowadzeniem szkół rezydencjalnych, ale także innych konsekwencji etnocentrycznego i paternalistycznego nastawienia minionych pokoleń Euroamerykanów. Oblaci uznali współczesne problemy wspólnot rodzimych, jak choćby bezrobocie, alkoholizm, kryzys życia rodzinnego, przemoc w rodzinie, samobójstwa, niską samoocenę, nie tyle za skutek indywidualnych błędów i pomyłek Autochtonów, ile za efekt długotrwałego imperializmu kulturowego, etnicznego, językowego i religijnego. Wyrażali żal za rolę, jaką przyszło im pełnić w tego rodzaju historycznie uwarunkowanym systemie, z podkreśleniem raz jeszcze współudziału w prowadzeniu szkół rezydencjalnych. Przepraszali zwłaszcza za wszelkie bezpośrednie nadużycia, jakie miały w nich miejsce. Podkreślili dobrą wolę i poświęcenie wielu misjonarzy, ale jednocześnie uznali, iż kontekst historyczny ówczesnej formacji wielokrotnie zamykał ich na wartości kulturowe Ludności Rodzimej. Zwieńczeniem wszystkich wyrażonych w przeprosinach refleksji była deklaracja podjęcia wysiłków w celu odnowienia relacji oblatów z pierwszymi mieszkańcami Kanady. W imieniu swych współpracowników o. Crosby OMI mówił: „pomimo błędów z przeszłości i obecnych napięć odczuwamy, iż Autochtoni oraz oblaci są częścią tej samej rodziny. (...) Wiemy, że droga leczenia dawnych ran będzie długa i trudna, ale podejmujemy się na nowo kroczyć z Ludnością Rodzimą”³¹³. Podobne, choć oczywiście inaczej sformułowane

³¹¹ A. PEELMAN OMI, *L'Esprit est amérindien*, s. 102, 121.

³¹² *Des excuses aux Premières Nations du Canada. Au nom des 1200 Missionnaires oblats de Marie-Immaculée qui vivent et qui exercent leur ministère au Canada*, „Kerygma” 25(1991), s. 135-139.

³¹³ Tamże, s. 139. Reakcje na te przeprosiny były różne. Od pełnego poparcia takiego kroku ze strony oblackiej Komisji Sprawiedliwości i Pokoju, po zastrzeżenia ze strony indywidualnych oblatów, dotyczące jednostronności lub nawet nadmiernie politycznej zawartości i motywacji złożonych deklaracji. Zwrócono uwagę na szkodliwe dla rzeczywistego pojednania przekroczenie zakresu oddziaływania

stwierdzenia zawierały także oficjalne wystąpienia katolickich biskupów Kanady, poczynawszy od wydanego w 1975 r. przesłania z okazji Dnia Pracy³¹⁴. W latach 1992-1999 ukazały się przynajmniej trzy dalsze dokumenty poruszające zagadnienie pojednania z Ludnością Rodzimą. Ich wspólnym mianownikiem było zwrócenie uwagi na pozytywne dziedzictwo chrystianizacji, przy jednoczesnym uznaniu negatywnych aspektów kontekstu kolonialnego, który zaważył na relacjach Kościoła i Autochtonów³¹⁵. Podstawowym źródłem tak wielorakich wysiłków ukierunkowanych na krytyczną ocenę dziejów misji był fenomen renesansu Ludności Rodzimej w Kanadzie.

duszpasterskiego, właściwego oblatom, które miałyby lepszą szansę bezpośredniego dotarcia do zainteresowanych Autochtonów. Komentarze prasy i mediów – przeciwnie – podkreślały jedynie *poczucie winy* oblatów, pomijając zupełnie akcent położony na pojednanie, zatem sprzyjały raczej zaognieniu konfliktów niż ich uspokajaniu. Część oblatów nie zgadzała się także z jednostronną interpretacją historii, jaką prezentowały przeprosiny, postrzegając ją jako upokorzenie kilku pokoleń zarówno misjonarzy, jak i Autochtonów, którzy im zaufali i odnieśli korzyść z ich posługi. W tych krytycznych komentarzach nie chodziło o negowanie krzywd wyrządzonych Ludności Rodzimej. Zwracano jednak uwagę, iż błędem jest utwierdzać Autochtonów w przekonaniu, że za ich obecne trudności jedynie *inni* są odpowiedzialni, co raczej utwierdza w pasywności, niż daje szansę na pozytywne zaangażowanie się dla dobra społeczności. Por. *Oblate Justice and Peace Commission of Canada*, „Kerygma” 25(1991), s. 141-143; L. CASTERMAN OMI, *A Reaction to the Apology of the Oblates*, „Kerygma” 25(1991), s. 145-149.

³¹⁴ Był to dokument *Northern Development: At What Cost?* Kanadyjscy biskupi pisali wówczas: „We readily acknowledge that the Catholic Church must take a critical look at itself. We now see that coming from another culture, the Church may have contributed to the disruptive changes in Northern culture (...)”. Cyt. za: CCCB, *Rediscovering, Recognizing and Celebrating the Spiritual Heritage of Canada's Aboriginal Peoples. A Pastoral Message to the Native Peoples of Canada*, Ottawa 1999, s. 6.

³¹⁵ Zob. CCCB, *Towards a New Evangelization: On the Occasion of the 500th Anniversary of the Evangelization of the Americas*, Ottawa 1992; CCCB, *Let Justice Flow Like a Mighty River. Brief by the Canadian Conference of Catholic Bishops to the Royal Commission of Aboriginal Peoples*, Ottawa 1995; CCCB, *Rediscovering, Recognizing and Celebrating the Spiritual Heritage of Canada's Aboriginal Peoples*.

ROZDZIAŁ 4

KULTUROWY I POLITYCZNY RENESANS LUDNOŚCI RODZIMEJ W KANADZIE W XX W.

Jeszcze przed stu laty w społeczeństwie kanadyjskim panowało przekonanie o powolnym, lecz nieuchronnym zanikaniu rasy indiańskiej. Wizję tę dzielali nawet etnografowie, podejmujący się wówczas szeroko zakrojonego opisu Ludności Rodzimej, „zanim przestanie ona istnieć”³¹⁶. Spodziewano się, że tradycyjne społeczności Autochtonów odejdą w przeszłość na drodze kombinacji dwóch procesów – demograficznego oraz administracyjnego³¹⁷.

4.1. Geneza demograficzna i administracyjna

Pierwszy z nich wiązał się z szeregiem przyczyn naturalnych, wynikających częściowo z tradycyjnie trudnych warunków życia Indian i Inuitów, częściowo zaś z ingerencji przybyszów z Europy, naruszających równowagę ekologiczną leżącą u podstaw rodzimej egzystencji. Przykładowo, począwszy od najwcześniejszych kontaktów

³¹⁶ D. Jenness pisał w swojej klasycznej już monografii, powstałej w okresie międzywojennym: „It is not possible now to determine what will be the final influence of the aborigines on the generations of Canadian people still to come. Doubtless all the tribes will disappear. Some will endure only a few years longer, others, like Eskimo, may last several centuries”. Zob. D. JENNESS, *The Indians of Canada*, s. 264.

³¹⁷ Spadek populacji na skutek bezpośrednich konfliktów zbrojnych francuskich czy brytyjskich kolonizatorów z Indianami nie odegrał na obszarze dzisiejszej Kanady tak wielkiej roli, jak w Stanach Zjednoczonych, choć wedle części historyków porzucić należy mit o całkowicie pokojowych relacjach europejsko-rodzimych na północ od 49 równoleżnika. Zob. O.P. DICKASON, *Frontiers in Transition: Nova Scotia 1713-1763 Compared to the North-West 1869-1885*, w: *1885 and After: Native Society in Transition*, red. F.L. BARRON, J.B. WALDRAM, Regina 1986, s. 23-38. Autorka zauważyła m.in.: „(...) it was in Canada that two of the most protracted (if not actually the longest) violent confrontations between Amerindians and Europeans in North America occurred”. Tamże, s. 23. Odnosi się ona do tzw. „wojen irokeskich” przeciwko Nowej Francji, które trwały w latach 1609-1701, oraz wojen Indian Mi'kmaq przeciwko Brytyjczykom w Nowej Szkocji, w latach 1613-1763. Dodaje także do tej samej kategorii konfliktów opór Metysów i części Indian wobec kanadyjskiej administracji na preriach, w latach 1869-1885.

z Europejczykami, choć niezależnie od woli czyjejkolwiek ze stron, brak odporności na nowe zarazki dziesiątkował szczepy indiańskie na drodze okresowych epidemii³¹⁸. Istniejące w związku z tym jeszcze w XIX w. ryzyko fizycznego zaniku populacji rodzimych zostało w kolejnym stuleciu zażegnane, w dużej mierze dzięki polepszeniu sytuacji zdrowotnej i lepszej opiece medycznej oferowanej Autochtonom.

TABELA 3

Ludność Rodzima na tle ogółu ludności Kanady, lata 1901-1951.

	1901	1911	1921	1941	1951
Autochtoni	127.941	105.492	110.814	125.522	165.607
Ogół ludności	5.371.315	7.206.643	8.788.483	11.506.655	14.009.429
Relacja procentowa	2, 38%	1, 46%	1, 26%	1, 09%	1, 18%

Źródło: CANADA, *Fifth Census of Canada*, vol. 2, Ottawa 1913, s. 162-163, 370-371; CANADA, *Sixth Census of Canada*, vol. 1, Ottawa 1924, s. 353; CANADA, *Eight Census of Canada*, vol. 2, Ottawa 1944, s. 271; CANADA, *Ninth Census of Canada*, vol. 2, Ottawa 1953, Table 4, 1-2.

Zwiastunem odrodzenia, albo dosłowniej: „ponownych narodzin” kanadyjskich Indian, według tytułu jednej z książek wspominanego już działacza indiańskiego, Harolda Cardinala³¹⁹, stało się przede wszystkim przezwyciężenie poważnego kryzysu demograficznego. Po 1911 r. zahamowany został rejestrowany przez okresowo

³¹⁸ Studia demograficzne zajmują ważne miejsce w całości badań poświęconych przeszłości i kulturze amerykańskich Autochtonów: „Innumerable primary documents describe incidents in the demographic catastrophe that struck Native Americans. Many historians who interpreted these sources perceived a «Vanishing Indian». Yet, none accurately reconstructed the true scale and course of Native American demographic collapse. This reconstruction is, therefore, the single most important task for contemporary scientific historians who would increase our collective comprehension of Native American interactions with invaders”. H.F. DOBNYS, *Demographics of Native American History*, w: *The American Indian and the Problem of History*, red. C. MARTIN, New York, Oxford 1987, s. 68-74, tu: 70. Jeden z amerindiańskich autorów podkreślił, iż Autochtoni byli nieświadomi zagrożenia, jakie nieśli ze sobą Europejczycy, a które było wynikiem utraty przez mieszkańców Starego Kontynentu poczucia harmonii ze światem natury. W pewnym sensie postrzega on także samych kolonistów jako ofiary bakterii, które przekazali amerykańskiej Ludności Rodzimej: „As for North America alone, of its 18 million Amerindian inhabitants at the time of European contact, by 1900 only 250,000 to 300,000 descendants remained. (...) For five hundred years, both those who brought the bacteria and those who were almost completely wiped out by them have been on trial. To my knowledge, however, the bacteria themselves have never been tried (...)”. Celem takiego ujęcia jest przekraczanie zwykłego poczucia winy z jednej, a ciągłych oskarżeń z drugiej strony tego historycznego konfliktu, w celu budowania nowej etyki społecznej, opartej także na wartościach amerindiańskich. Zob. G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory. An Essay on the Foundation of a Social Ethics*, tłum. z franc. S. Fischman, Montreal, Kingston, London 1992, s. 3-7.

³¹⁹ H. CARDINAL, *The Rebirth of Canada's Indians*, Edmonton 1977.

sporządzane statystyki stały spadek liczebności Ludności Rodzimej. Powyższa tabela wykazuje to poprzez zestawienie populacji Autochtonów z ogólną liczbą ludności Kanady w pierwszej połowie XX w. Patrząc na ich wzajemny stosunek procentowy, można dostrzec, iż wzrost liczebności Ludności Rodzimej w latach 1901-1951 był jeszcze dość powolny³²⁰. Faktycznie dopiero w drugiej połowie XX w. przewyższył on proporcjonalnie przyrost liczebny całości społeczeństwa kanadyjskiego, i to kilkakrotnie³²¹. Podczas spisu ludności w 2001 r. na ogół 30.007.094 mieszkańców Kanady już ponad milion, a więc ponad 3% całości społeczeństwa, zgłosiło pochodzenie rodzime (*Aboriginal Origin/Ancestry*).

Najistotniejsze dotąd w badaniach statystycznych pytanie o pochodzenie rodzime zakładało wykazanie przynależności przynajmniej jednego z przodków pytanej osoby do nacji uznawanych oficjalnie za tubylcze, a więc do różnych plemion Amerindian, do Inuitów lub Metysów. Było to zatem kryterium typowo etniczne. Począwszy od 1996 r., do kwestionariusza wprowadzono oficjalnie kolejną sugestię pozwalającą na lepsze ujęcie populacji rodzimej dla celów statystycznych. Było to kryterium tożsamości (*Aboriginal Identity*), oznaczające osobistą identyfikację z daną grupą Autochtonów. Podkreśla się, iż ów drugi wyznacznik umożliwia dostrzeżenie nowych trendów w schemacie społecznej samoidentyfikacji jednostek, która w łonie społeczeństw rodzimych także podlegała dość znacznej ewolucji w ciągu ostatnich dziesięcioleci XX w. Kontekst tego rodzaju przemian, dotyczących *świadomości* części osób deklarujących się dziś jako Autochtoni, wykraczał poza ramy czysto demograficzne. W istocie miał on wiele wspólnego z zakorzenionym w historii problemem nie tylko etnicznego, lecz także prawniczego rozumienia słowa „Indianin”.

W odróżnieniu od niejako naturalnego uwarunkowania procesów demograficznych, drugie ze wspomnianych zagrożeń dla egzystencji społeczeństw rodzimych wynikało ze świadomych działań administracji kolonialnej i kanadyjskiej. Zmierza-

³²⁰ „From 1901 to 2001, the Aboriginal ancestry population increased tenfold, while the total population of Canada rose by a factor of only six. However, the rate of growth was very different in the first half of the 20th Century compared with the second half. During the first 50 years, the Aboriginal population grew only 29%, whereas the total population far more than doubled (161%). This relatively slow rate of growth among the Aboriginal population occurred because high mortality rates more than offset high birth rates”. Zob. STATISTICS CANADA, 2001 *Census: analysis series. Aboriginal peoples of Canada. A demographic profile*, Ottawa 2003, s. 5.

³²¹ „(...) between 1951 and 2001, the Aboriginal ancestry population grew sevenfold, while the Canadian population as a whole only doubled”. Tamże.

ły one do likwidacji Autochtonów jako kulturowo odrębnej grupy społecznej oraz do ich pełnej asymilacji z większością pochodzenia europejskiego. Głównym instrumentem było tu jeszcze dziewiętnastowieczne prawodawstwo, kulminujące w Ustawie o Indianach z 1876 r.³²²

Przeszkodą na drodze do osiągnięcia celów stawianych sobie przez administrację okazała się determinacja Ludności Rodzimej w obronie własnych tradycji i odrębności kulturowej. Za wymowny przykład mogą posłużyć losy dwóch poprawek do Ustawy o Indianach, zakazujących – pod karą od 2 do 6 miesięcy więzienia – sprawowania niektórych tradycyjnych ceremonii. Pierwsza z nich, ogłoszona 19 kwietnia 1884 r. jako *An Act further to amend „The Indian Act, 1880”*³²³, odnosiła się bezpośrednio do ceremonii zwanej potlatch, będącej raczej zwyczajem towarzyszącym pewnym tradycyjnym obrzędom Indian wybrzeża północnego Pacyfiku, niż samodzielną ceremonią w pełnym tego słowa znaczeniu³²⁴. Bardziej ogólną wymowę miała z kolei poprawka uchwalona 22 lipca 1895 r. Zapisywała ona w sekcji 114 Ustawy

³²² Zob. *The Historical Development of the Indian Act*; J.L. TAYLOR, *Canada's North-West Indian Policy in the 1870's. Traditional Premises and Necessary Innovations*, w: *Approaches to Native History in Canada: papers of a conference held at the National Museum of Man, October 1975*, red. D.A. MUISE, Ottawa 1977, s. 104-110; S.M. WEAVER, *Making Canadian Indian Policy. The Hidden Agenda 1968-70*, Toronto, Buffalo, London 1981; E.B. TITLEY, *A Narrow Vision*. Wymienione prace jedynie egzemplifikują bogatą literaturę dotyczącą oficjalnej polityki kolonialnej i kanadyjskiej administracji wobec Ludności Rodzimej. Istnieje także opracowanie bibliograficzne tego zagadnienia: R.J. SURTEES, *Canadian Indian Policy: a Critical Bibliography*, Bloomington 1982.

³²³ *An Act further to amend „The Indian Act, 1880» [Assented to 19th April, 1884]*, Statutes of Canada, 47 Victoriae, Chap. 27. W punkcie trzecim poprawka stanowiła: „Every Indian or other person who engages in or assists in celebrating the Indian festival known dance known as the «Potlatch» or in the Indian dance as the «Tamanawas» is guilty of misdemeanor, and shall be liable to imprisonment for a term of not more than six nor less than two months in any gaol or other place of confinement; and any Indian or other person who encourages, either directly or indirectly, an Indian or Indians to get up such a festival or dance, or to celebrate the same, or who shall assist in the celebration of the same is guilty of a like offence and shall be liable to the same punishment”.

³²⁴ Potlatch – słowo z języka Chinook, które można przetłumaczyć jako „rozdawanie” albo „podarki”. Oznaczało ono rodzaj festiwalu typowego dla kultur północnych wybrzeży Pacyfiku i polegającego na dystrybucji podarków przez danego Indianina, który w ten sposób zaznaczał swoją pozycję wewnątrz danej gromady. Ceremonia ta miała ważny społeczny, ekonomiczny oraz religijny wymiar, choć różniła się w szczegółach w zależności od szczepu. Zob. A. HIRSCHFELDER, P. MOLIN, *The Encyclopedia of Native American Religions*, New York, Oxford 1992, s. 224-225. Tę tradycyjną w literaturze antropologicznej definicję poddał krytyce Irving Goldman podkreślając, że „potlatch” nie był instytucją samą w sobie, lecz słowo to oznaczało czynność rozdawania podarków przy okazji wielu innych tradycyjnych ceremonii, jak małżeństwo, pogrzeb, budowa domu itd. Jak pisał Goldman: „They were not mere occasions for «potlatches», they were ritual occasions in their own right, at which properties were distributed. Occasion and distribution were, however, essential elements of a common ritual unit”. I. GOLDMAN, *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, New York, London, Sydney 1975, s. 131.

o Indianach zakaz celebrowania jakiejkolwiek ceremonii, której towarzyszyłyby wymiany dóbr materialnych, albo też jakiegokolwiek festiwalu bądź tańców, którym towarzyszyłyby ewentualne samookaleczenia bądź wykorzystywanie zwłok ludzkich lub zwierzęcych. Zastrzegano się jednak, że zakazy nie obejmują ewentualnych uroczystości związanych z tradycjami rolniczymi³²⁵. Jedną z najbardziej znanych ceremonii, której odtąd zakazywała sekcja 114 Ustawy o Indianach, był Taniec Słońca (*Sun Dance*), właściwy amerindiańskim szczepom prerii, utrzymującym się głównie z polowania na bizony. Dotyczyło więc to przede wszystkim gromad Ojibwa, Assiniboine, Blackfeet oraz Kri³²⁶.

Prawodawstwo tego rodzaju jest dziś uważane za przykład asymilacyjnej i dyskryminującej polityki rządu kanadyjskiego. Ostatecznie okazała się ona nieskuteczna wobec zdecydowanej woli Indian kontynuowania – czasem w ukryciu – dawnych rytuałów i praktyk³²⁷. Jednocześnie obie poprawki obowiązywały aż do 1951 r., kiedy to usunięto je przy okazji kolejnej rewizji Ustawy o Indianach.

W zasadzie dopiero reakcja organizacji indiańskich na tzw. *White Paper* z 1969 r., czyli rządowy projekt ostatecznego zniesienia jakiegokolwiek prawnego wyróżniania społeczności rodzimej w Kanadzie, uświadomiła politykom, iż Ludność Rodzima pragnie zachowania swej odrębności zgodnie z postanowieniami dziewiętnastowiecznych traktatów. Pragnie jednocześnie, by ustawodawstwo jej poświęcone zmierzało raczej do ochrony tradycyjnych wartości kulturowych, a nie ich represji, oraz aby status Indianina, umożliwiający korzystanie z pewnych przywilejów zagwarantowanych traktatami, nie wykluczał posiadania pełni praw obywatelskich i uczestnictwa w kanadyjskim życiu społecznym, politycznym i ekonomicznym³²⁸.

³²⁵ *An Act further to amend «The Indian Act, 1880» [Assented to 22nd July, 1895]*, Statutes of Canada, 58-59 Victoriae, Chap. 35.

³²⁶ Terminologia związana z tą ceremonią różniła się w zależności od szczepu. Taniec Słońca jest właściwie błędnym tłumaczeniem wyrażenia z języka Lakota, *Wi wanyang wacipi* – „taniec wpatrujący się w słońce”. Rytuał ten mógł też nosić inne nazwy, nawet bez odniesienia do słońca. Jego celem była prośba o odnowę ludzkości i ziemi, dziękczynienie itp. Był to bardzo rozbudowany festiwal i nie ograniczał się tylko do samego tańca. Zob. A. HIRSCHFELDER, P. MOLIN, *The Encyclopedia of Native American Religions*, s. 283-284.

³²⁷ Zob. D. COLE, I. CHAIKIN, *An Iron Hand upon the People: The Law against the Potlatch on the Northwest Coast*, Vancouver 1990. Krytyczną recenzję tej pracy opublikowała Jo-Anne Fiske, Zob. CHR 73(1992).

³²⁸ Zob. *The Historical Development of the Indian Act*, s. 193; S.M. WEAVER, *Making Canadian Indian Policy*. Zasadnicze zmiany zapowiadał już dwutomowy raport specjalnej komisji powołanej do zbadań społecznej, politycznej i ekonomicznej sytuacji Ludności Rodzimej, opublikowany w latach 1966-1967: „The idea that Indians should become equal with other Canadian citizens occupies an

Renesans Autochtonów w Kanadzie ma zatem swe drugie źródło także w mniej lub bardziej otwartym oporze wobec dziewiętnastowiecznej polityki państwowej, niezdolnej do właściwego zrozumienia aspiracji Ludności Rodzimej. Wydawać by się to mogło paradoksalne, ale genezą dzisiejszego odrodzenia był okres powszechnie uznawany za szczyt represji kulturowej.

4.2. Ludność Rodzima wobec inicjatyw administracji państwowej

Profesor historii na Uniwersytecie Saskatchewan, James Rodger Miller, zastrzegł w jednej ze swych publikacji, iż nie należy stawiać znaku równości pomiędzy asymilacyjną polityką administracji kanadyjskiej przełomu XIX i XX w. oraz jej rzeczywistymi skutkami. Poddał krytyce „interpretacje dokonujące logicznego przeskoku od zakazywania Tańca Słońca czy ustanawiania szkół rezydencjalnych do domyslniej konkluzji, że tego rodzaju polityka faktycznie dokonywała asymilacji Indian”³²⁹. Takie ujmowanie problemu zdaniem autora utrwala jedynie typowe dla pewnego okresu historiografii traktowanie Indian jako „przedmiotów, a nie aktywnych uczestników, ofiar, a nie twórców swojej własnej historii”³³⁰. Właściwym argumentem może być fakt, iż właśnie w okresie, kiedy oficjalna polityka nie faworyzowała odrębności kulturowej Autochtonów, narodziła się tradycja oporu wobec zarządzeń administracji państwowej, prowadząca stopniowo do politycznego zjednoczenia Ludności Rodzimej w Kanadzie w celu lepszej obrony i promocji własnych interesów.

Pierwsze organizacje indiańskie, jeszcze o lokalnym charakterze, rozpoczęły swą działalność tuż po powstaniu Dominium Kanady, choć na razie koncentrowały się jedynie na sytuacji danego regionu bądź nawet poszczególnych plemion³³¹. Stopniowo jednak adoptowały elementy panindianizmu jako kulturowej

important place in the new ideology. Indians should enjoy the same standard of living and have the same opportunities as non-Indians. (...)”. Polityka asymilacji miała więc być zastąpiona stopniowo polityką integracji: „By integration of the Indians, we mean their full participation in the economic and social life of Canada, together with the retention of some of their cultural characteristics such as pride of origin, knowledge of their history, passing on of their traditions and preservation of their language”. Zob. H.B. HAWTHORN red., *A Survey of the Contemporary Indians of Canada. A Report on Economic, Political, Educational Needs and Policies*, vol. 2, Ottawa 1967, s. 28-29.

³²⁹ J.R. MILLER, *Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy*, w: J.R. MILLER, *Reflections on Native-Newcomers Relations*, s. 107.

³³⁰ Tamże.

³³¹ Przykładem może być Grand General Indian Council of Ontario, który od lat siedemdziesiątych

podstawy swej działalności, w której zamierzały walczyć bronią białego człowieka – znajomością prawa i aktywnością polityczną – o należne sobie miejsce w społeczeństwie³³². Momentem przełomowym w tym procesie był udział Ludności Rodzimej w kanadyjskich siłach zbrojnych podczas I wojny światowej. Powracający weterani, wywodzący się z różnych stron kraju i należący do plemion o odmiennych tradycjach, zyskali pogłębioną świadomość wspólnoty kulturowej oraz doświadczenie umożliwiające im podjęcie krytycznej oceny sytuacji swych rodaków w skali całego kraju. Już 20 grudnia 1918 r. na zgromadzeniu wielkiej rady Indian Ontario postanowiono zawiązać Ligę Indian Kanady (*League of Indians of Canada*), której prezydentem wybrany został weteran I wojny światowej, Indianin Mohawk, Frederic Ogilvie Loft³³³. Choć ostatecznie organizacja nie zdołała pokonać wielu trudności piętrzących się przed tego rodzaju inicjatywą w latach dwudziestych XX w. i nie przetrwała okresu międzywojennego, okazała się cennym osiągnięciem w budowie wspólnej indiańskiej tożsamości w Kanadzie³³⁴. Proces ten nabrał nowej dynamiki po 1945 r., kiedy to powstały kolejne organizacje o szerszym niż tylko lokalny zasięgu, jak np. North American Indian Brotherhood, a zwłaszcza utworzony w 1961 r. National Indian Council, grupujący statusowych i niestatusowych Indian oraz Metysów. Z uwagi na rozbieżność postulatów tak różnorodnej społeczności z organizacji tej wycofali się Indianie statusowi, którzy powołali do życia w 1968 r. National Indian Brotherhood, w 1982 r. zreformowany jako Assembly of First Nations. W 1971 r., po całej serii uprzednich spotkań, uformowała się organizacja reprezentująca kanadyjskich

XIX w. reprezentował głównie Indian Ojibwa z regionu Wielkich Jezior. Nie posiadał on oficjalnego uznania ze strony administracji państwowej, która nie zamierzała czuć się w najmniejszym stopniu związana jego decyzjami bądź postulatami. Te zaś przynajmniej do końca XIX w. były raczej ugodowe w swej wymowie, unikając jakiegokolwiek krytyki względem polityki państwa wobec Ludności Rodzimej. Zob. E.B. TITLEY, *A Narrow Vision*, s. 94-95.

³³² Pierwszą organizacją tego rodzaju, choć o krótkiej i dość burzliwej historii z racji nie do końca wyjaśnionego pochodzenia jej założyciela, był *Council of Tribes*, powstały w początkach XX w. w Stanach Zjednoczonych, ale zdobywający zwolenników także w Kanadzie. Zob. tamże, s. 97-101.

³³³ Urodzony 3 lutego 1861 r. w rezerwacie Six Nations, ukończył średnią szkołę i podjął pracę w Toronto. W czasie I wojny światowej stacjonował we Francji, choć z uwagi na wiek nie brał udziału w bezpośrednich walkach. Był charyzmatycznym mówcą. Zob. tamże, s. 102; P. KULCHYSKI, *A Considerable Unrest: F.O. Loft and the League of Indians*, *Native Studies Review* 4(1988), s. 95-117.

³³⁴ Wśród przyczyn niepowodzenia Ligi wymienić należy trudności w komunikacji pomiędzy liderami indiańskimi w skali całego kraju, brak odpowiednich struktur organizacyjnych na niższych szczeblach, niechęć administracji państwowej do tego rodzaju inicjatyw oraz czasowe wycofanie się Lofta z działalności spowodowane ciężką chorobą żony. Zob. tamże, s. 103-109.

Inuitów – Inuit Tapirisat Kanatami, która w 2001 r. zmieniła nazwę na Inuit Tapiriit Kanatami³³⁵.

Wzmiankowane wyżej działania oraz ustalenia prawne z oczywistych względów historycznych koncentrowały się głównie na ludności indiańskiej. Nowa sytuacja społeczna, jaka zaczęła kształtować się w Kanadzie od połowy ubiegłego wieku, zwłaszcza aktywność polityczna nie tylko Indian, ale i innych społeczeństw rodzimych, wykazała niewystarczalność definicji wypracowanych w kontekście Ustawy o Indianach. Chodziło o to, iż prawodawstwo dotyczące Autochtonów w zasadzie pomijało Inuitów oraz Metysów. Pewna niezręczność wynikała z faktu, iż definicje prawne nie zawsze odzwierciedlały rzeczywistość etniczną. W myśl sekcji 91 (24) Ustawy o Brytyjskiej Ameryce Północnej z 1867 r. rząd federalny Dominium Kanady miał sprawować jurysdykcję w relacji do Autochtonów, odwołując się do odziedziczonego po Koronie wyłącznego autorytetu nad „Indianami oraz ziemiami zarezerwowanymi dla Indian”. Prawne konsekwencje takiego sformułowania spowodowały, że Sąd Najwyższy Kanady uznał w 1939 r., iż termin „Indianie” w konstytucji z 1867 r. obejmuje także Inuitów³³⁶. Dalsza precyzacja wydawała się niezbędna, zwłaszcza że obowiązujące dotąd ustawodawstwo w latach siedemdziesiątych XX w. zostało poddane krytyce także z punktu widzenia międzynarodowych praw człowieka³³⁷.

Najważniejsze zmiany w kwestiach prawnego definiowania Autochtonów wniosła Konstytucja Kanady z 1982 r., zastępująca Ustawę o Brytyjskiej Ameryce Północnej z 1867 r. Sekcja 35 konstytucji mówi o „Prawach Rdzennych Ludów Kanady”, rozumiejąc przez termin *Aboriginal* jednocześnie Indian, Metysów i Inuitów³³⁸. Chcąc usunąć sprzeczności między Ustawą o Indianach i postanowieniami Karty Praw i Wolności (*Charter of Rights and Freedoms*) uchwalonej razem z konstytucją

³³⁵ Zob. J.R. MILLER, *Skyscrapers Hide the Heavens*, s. 311-335. Bardziej osobiste refleksje na temat historycznych problemów w tworzeniu jednolitej organizacji indiańskiej zawiera: H. CARDINAL, *The Unjust Society*, Edmonton 1969, s. 96-106. Fragment ten przedrukowany został jako: H. CARDINAL, *Hat in Hand; The Long Fight to Organize*, s. 393-401. Na dzień dzisiejszy główne organizacje reprezentujące Ludność Rodzimą w Kanadzie to: Inuit Tapiriit Kanatami dla Inuitów, Assembly of First Nations dla Indian, Métis National Council dla Metysów oraz Congress of Aboriginal Peoples reprezentujący Indian i Metysów żyjących poza rezerwatami oraz w miejskich regionach Kanady. Zob. CANADA, *Aboriginal Canada Portal*, [online], <http://www.aboriginalcanada.gc.ca/>, dostęp: 07.09.2007.

³³⁶ P.L.A.H. CHARTRAND, *Introduction*, w: *Who Are Canada's Aboriginal People's? Recognition, Definition, and Jurisdiction*, red. P.L.A.H. CHARTRAND, Saskatoon 2002, s. 16.

³³⁷ A.D. McMILLAN, E. YELLOWHORN, *First Peoples in Canada*, s. 325.

³³⁸ Z prawnego punktu widzenia problem takiego ujęcia polega na tym, iż zakres terminu „Indianin” w myśl sekcji 91 (24) Konstytucji z 1867 r. nie odpowiada precyzyjnie temu samemu terminowi w rozumieniu sekcji 35 Konstytucji z 1982 r. P.L.A.H. CHARTRAND, *Introduction*, s. 16.

i stanowiącej jej część, w 1985 r. rząd federalny uchwalił prawo C-31 (*Bill C-31*), które umożliwia odzyskanie prawnego statusu Indianina osobom, które utraciły go na mocy wcześniejszych zbyt restrykcyjnych przepisów³³⁹. Nie ulega wątpliwości, że decyzje te wpłynęły na poprawę wizerunku Ludności Rodzimej zarówno na tle całości społeczeństwa kanadyjskiego, jak też w wymiarze samoświadomości poszczególnych osób. Konkretnym owocem tego drugiego zjawiska stało się większe przywiązanie, a czasem wręcz powrót do otwarcie manifestowanej tożsamości amerindiańskiej ze strony tej części Ludności Rodzimej, która zdawała się w pełni zasymilowana.

W latach siedemdziesiątych XX w. położono także fundament pod trwające w dużej mierze do dzisiaj dysputy dotyczące tytułu własności ziemi oraz praw Autochtonów do tradycyjnych struktur rządzenia własnymi społecznościami. Pierwszymi kamieniami milowymi tego procesu były ugoda rządu z koalicją Indian Kri oraz Inuitów z północnego Quebecu w sprawie hydroelektrowni nad Zatoką Jamesa w 1975 r. oraz uznanie przez Sąd Najwyższy rzeczywistych, a nie z nadania królewskiego, praw Ludności Rodzimej do tradycyjnie zajmowanych ziem, w procesie o własność terytoriów Indian Nisg'a z Brytyjskiej Kolumbii w 1973 r. Następstwem tego orzeczenia była zgoda Departamentu do spraw Indiańskich na podjęcie negocjacji odnośnie własności ziem nieobjętych historycznymi traktatami³⁴⁰. Jednym z najważniejszych owoców takiego przełomu w polityce kanadyjskiej był podział Terytoriów Północno-Zachodnich i utworzenie w 1999 r. Terytorium Nunavut. 85% jego populacji stanowią Inuici. Osiągnięto też podpisanie odpowiednich układów z wieloma społecznościami indiańskimi. Niezwykle istotna była też publikacja w 1996 r. kilkutomowego raportu Królewskiej Komisji do spraw Ludności Rodzimej, będącego swoistym podsumowaniem współczesnej sytuacji Autochtonów w Kanadzie, ujętej w szerokim historycznym i prawnym kontekście, oraz zbiorem zaleceń zmierzających do odbudowania i promocji poprawnych relacji w ramach wielokulturowego społeczeństwa kanadyjskiego³⁴¹.

4.3. Ideowe konsekwencje renesansu Ludności Rodzimej w Kanadzie

Jeśli dotąd była mowa jedynie o demograficznym oraz politycznym aspekcie renesansu Ludności Rodzimej w Kanadzie, to dlatego, iż te dwie płaszczyzny stanowią fundament dla rozwoju innych sfer życia Autochtonów oraz warunkują nową percepcję ich

³³⁹ A.D. McMILLAN, E. YELLOWHORN, *First Peoples in Canada*, s. 325.

³⁴⁰ J.R. MILLER, *Skyscrapers Hide the Heavens*, s. 342-344.

³⁴¹ RCAP, Ottawa 1996, 5 vol.

kultur i tradycji ze strony pozostałej części społeczeństwa kanadyjskiego. W ten sposób podkreśla się także fakt, iż istotą pojęcia „renesansu Ludności Rodzimej” jest nie tyle powrót do swego rodzaju „przedkolumbijskiej” czystości kulturowej, co raczej odzyskanie możliwie największej kontroli nad swoim losem oraz uzyskanie wpływu na życie polityczne i kulturalne całego kraju³⁴². Takie spojrzenie wyraża już głębszy społeczny wymiar przemian zachodzących w środowiskach Autochtonów. Dla nich samych nie jest to proces jednoznacznie pozytywny. Spektakularne osiągnięcia polityczne, jakkolwiek ważne, nie zdołały dotąd całkowicie zmienić obrazu Ludności Rodzimej jako stanowiącej margines społeczeństwa kanadyjskiego³⁴³. Co więcej, nie zawsze strona euroamerykańska potrafiła dostatecznie zrozumieć naturę czy nawet zasadność roszczeń Autochtonów. Z końcem lat sześćdziesiątych XX w. okazało się także, jak wielka jest potrzeba intelektualnego pogłębienia zagadnień dotyczących Ludności Rodzimej³⁴⁴, a co się z tym wiąże – dowartościowania kolejnych płaszczyzn „renesansu amerykańskich Autochtonów”. Znany amerykański historyk i antropolog, pracownik naukowy prestiżowej Smithsonian Institution, Wilcomb E. Washburn (1915-1997), koncentrując się na doświadczeniach Stanów Zjednoczonych i Kanady poczynawszy od lat sześćdziesiątych XX w. i analizując fenomen odrodzenia Ludności Rodzimej, wymienił kilka jego wymiarów – kulturowy, naukowy, literacki, artystyczny oraz religijny³⁴⁵.

Jedną z konsekwencji tego rodzaju konkretnego zapotrzebowania intelektualnego stał się w Kanadzie dynamiczny rozwój „studiów nad Ludnością Rodzimą” (*Native*

³⁴² Biorąc pod uwagę integralność kulturową poszczególnych społeczeństw rodzimych, można przypuszczać, iż prawdopodobnie przedstawiała się ona o wiele lepiej w okresie najbardziej asymilacyjnej polityki państwa wobec Autochtonów niż w czasie renesansu końca XX w. Kluczem do takiej interpretacji są cytowane już wyżej sugestie historyków, jak choćby J.R. Millera, wskazujące na zasadniczą różnicę między decyzjami administracji a możliwościami ich realizacji oraz na aktywny udział Autochtonów w kreowaniu ich własnej historii. Zob. J.R. MILLER, *Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy*, s. 107-139.

³⁴³ Nadal łatwo dostrzec rozmiar problemów, z jakimi Ludność Rodzima wciąż się zмага i to w stopniu większym niż pozostała część społeczeństwa kanadyjskiego. Należą do nich zwłaszcza: uzależnienie od narkotyków i alkoholu oraz najczęściej związane z nimi przemoc w rodzinie czy wysoki procent samobójstw. Zob. N.M. CHENIER, *Suicide Among Aboriginal People: Royal Commission Report [Mini-Review MR-131E]*, Ottawa 1995.

³⁴⁴ Przekonanie to objęło jeszcze tylko wąskie kręgi akademickie. Dla szerszej świadomości społecznej stało się ono bardziej odczuwalne dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX w. W ten sposób interpretuje się nieraz znaczenie tzw. „kryzysu w Oka”, a więc kilkudziesięciodniowej dysputy między indian-ską społecznością rezerwatów Akwesasne i Kanasetake koło Montrealu a zwolennikami poszerzenia miejscowego pola golfowego. Planowana rozbudowa objąć miała tereny, które Indianie uważali za część tradycyjnych pól grzebalnych, a więc miejsce dla nich święte. Kryzys w Oka pokazał, iż zbliżenie prawnopolityczne nie jest w stanie zastąpić porozumienia na płaszczyźnie intelektualnej.

³⁴⁵ Zob. W.E. WASHBURN, *The Native American Renaissance, 1960 to 1985*, s. 401-473.

Studies)³⁴⁶. Zaangażowanie kolejnych instytucji akademickich umożliwiło wielu badaczom podjęcie wzmoczonych studiów m.in. także nad historią Autochtonów. Dzięki temu już w początkach lat dziewięćdziesiątych „historia Ludności Rodzimej” (*Native History*) zaistniała jako pełnoprawny dział historii Kanady, z dobrze ukształtowanym dorobkiem historiograficznym. Profesor Miller pisał wówczas we wprowadzeniu do swego eseju prezentującego rozwój studiów nad przeszłością Autochtonów w Kanadzie: „jeśli można było przeoczyć tematykę związaną z Ludnością Rodzimą w 1982 r., obecnie nie da się już tego uczynić”³⁴⁷. Podobna ewolucja dokonywała się i w innych dziedzinach wiedzy, jak choćby socjologia, antropologia czy prawo³⁴⁸. Zmiany w dotychczasowym rozumieniu celów badawczych historii polegały przede wszystkim na przewyciężeniu zakorzenionego jeszcze w XIX w. stereotypu, w myśl którego społeczności rodzime traktowano jako „statyczne”, a zatem przynależące raczej do pola zainteresowań antropologii kulturowej i opisowej etnografii. W tak rozumianej narracji historycznej Autochtoni mieli miejsce jedynie w relacji do pierwszoplanowych działań reprezentantów społeczeństwa euroamerykańskiego. Nie byli więc podmiotami własnej historii, lecz raczej – zwłaszcza po zakończeniu kolonialnych konfliktów i zmniejszeniu zapotrzebowania na ich wsparcie militarne – dość pasywnymi adresatami działalności administracyjnej władz kolonialnych³⁴⁹. W latach siedemdziesiątych XX w.

³⁴⁶ Ów rozwój sytuacji z perspektywy studentów wywodzących się ze środowisk Autochtonów przedstawia artykuł: J.R. MILLER, *Aboriginal Peoples and the Academy*, w: J.R. MILLER, *Reflections on Native-Newcomers Relations. Selected Essays*, Toronto, Buffalo, London 2004, s. 279-295. W latach siedemdziesiątych XX w. „The staff in the Arts and Science Office, [University of Saskatchewan], (...) could not suggest a single academic opportunity to study about Aboriginal peoples, their experience with the newcomers, or any other aspect of their existence”. Po 20 latach program wykładów przedstawiał się już zupełnie inaczej. Tamże, s. 280-281. Przede wszystkim w 1982 r. powstał Departament Studiów Rodzimych.

³⁴⁷ J.R. MILLER, *Native History*, w: *Canadian History: A Reader's Guide*, vol. 2, *Confederation to the Present*, red. D. OWRAM, Toronto, Buffalo, London 1994, s. 179. Znamienny jest fakt, iż poprzednie wydanie tej publikacji, z początku lat osiemdziesiątych, nie zawierało jeszcze artykułu dotyczącego historiografii Ludności Rodzimej. Wydawca zaznaczył jednak: „(...) in the last decade at least two fields of history had developed sufficient scholarship and prominence to warrant their own chapters – women's history and Native history”. J.R. Miller dodał zaś: „(...) the explosion of historical writing since 1982 on the history of the First Nations and their relations with European newcomers to Canada, (...) makes examination of Native historiography as feasible academically as it is compelling politically”. Tamże, s. XIII, 179.

³⁴⁸ Dla przykładu, refleksja prawnicza nad legalnymi aspektami tytułu własności ziemi, który przyznawali sobie Autochtoni w Kanadzie, podjęta została dopiero po publikacji: *Native Rights in Canada*, red. P.A. CUMMING, N.H. MICKENBERG, Toronto 1970. Praca była wielokrotnie wznawiana. Zob. J.R. MILLER, *Aboriginal Peoples and the Academy*, s. 283-284.

³⁴⁹ Miller ilustruje tego rodzaju podejście cytatem z dziewiętnastowiecznego opracowania dziejów Kanady autorstwa jednego z pionierów kanadyjskich studiów historycznych, Williama Kingsforda:

rozpoczął się proces rewizji tego rodzaju uproszczeń. Jeśli historia miała w jakiejś mierze pomóc w rozumieniu współczesnych problemów społecznych Kanady, musiała w nowy sposób naświetlić rolę Ludności Rodzimej w procesie kształtowania się państwa kanadyjskiego. Teoria „statycznych społeczności” nie była w stanie wytłumaczyć gwałtownej reakcji przeciwko rządowym planom likwidacji specjalnego statusu indiańskiego w 1969 r., sprzeciwu wobec dysponowania północnymi terytoriami bez konsultacji z miejscową ludnością w latach siedemdziesiątych XX w., zbrojnych kryzysów w Oka, Ipperwash i Gustafsen Lake dwie dekady później³⁵⁰. W konsekwencji bieżących wydarzeń „historia Ludności Rodzimej” została wyzwolona ze statycznych okowów etnografii. Dokonało się to jednocześnie dzięki wykorzystaniu metod badawczych innych niż tylko klasycznie historyczna, co tym samym kierowało studia nad przeszłością Autochtonów w stronę coraz większej interdyscyplinarności.

W ten sposób naszkicowany kontekst faktów, z konieczności wybiórczy, ma służyć jako wprowadzenie w główną tematykę pracy, którą jest próba ukazania rozwoju historiografii dotyczącej dwóch ostatnich stuleci katolickich misji w Kanadzie. Nietrudno dostrzec, iż wyznaczone ramy czasowe nie stanowią jeszcze zamkniętego okresu historii. Współcześnie zaistniałe procesy, zwłaszcza renesans kulturowy Ludności Rodzimej oraz inicjatywy kościelne zmierzające do odnowienia nadwątlenych relacji, dalekie są jeszcze od swego wypełnienia. Odczuwa się przy tym potrzebę zaangażowania badań historycznych, z myślą o pogłębionym zrozumieniu dokonujących się przemian. Jest ono wręcz niezbędne, gdyż zdecydowana większość problemów, z którymi muszą zmagać się dzisiejsze społeczności Autochtonów, oraz szeroko pojęta wspólnota Kościoła katolickiego (której częścią jest także Ludność Rodzima), jest głęboko i dostrzegalnie zakorzeniona w przeszłości relacji misjonarzy i rdzennych społeczności.

„I do not consider it incumbent upon me to enter into an account of the Indian races of North America (...). I have (...) in these pages confined myself to the record of events, without entering into ethnological details, considering that they would only lead to an undesirable interruption of the narrative”. Cyt. za: tamże, s. 284.

³⁵⁰ Zob. S.M. WEAVER, *Making Canadian Indian Policy*, s. 12-35. Autorka podkreśla rolę wydarzeń lat sześćdziesiątych XX w. w pogłębieniu społecznej wrażliwości Kanadyjczyków na problemy Ludności Rodzimej. W tym kontekście wzmiankuje zwłaszcza obchody 100-lecia Konfederacji Kanadyjskiej w 1967 r. i zorganizowaną z tej okazji wystawę Expo w Montrealu, jak również ponawiane – także w tym czasie – roszczenia mieszkańców Quebecu co do gwarancji specjalnego statusu języka i kultury frankokanadyjskiej.

≈ CZĘŚĆ DRUGA ≈

KATOLICKIE MISJE W KANADZIE W XIX I XX W. – PERSPEKTYWY HISTORIOGRAFII

Dotychczasowe rozważania były zamierzone jako tło dla dalszej refleksji teoretycznej nad zmieniającym się obrazem dziejów misji w Kanadzie w piśmiennictwie historycznym. O ile w części pierwszej pracy horyzontem faktograficznym był rozwój działalności misyjnej od jej początków w XVII w. do czasów współczesnych, analiza historiograficzna zawarta w części drugiej będzie dotyczyć przede wszystkim dwóch ostatnich wieków dziejów misji oraz zmieniających się sposobów ich obrazowania w historiografii. Misje prowadzone w XIX i XX w. nawiązywały do tradycji Nowej Francji, były jednak zupełnie odrębnym i samodzielnym doświadczeniem wzajemnych relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej. Wpływał na to odmienny kontekst polityczny i społeczny okresu brytyjskiej dominacji kolonialnej, a następnie powstanie i rozwój Dominium Kanady. Bez porównania szerszy był też kulturowy i geograficzny obszar objęty aktywnością misjonarzy, począwszy od założenia placówki nad Rzeką Czerwoną w 1818 r. W tych wydarzeniach upatrywać należy genezy wielu do dziś aktualnych wyzwań, przed którymi stoi kanadyjskie społeczeństwo oraz Kościół katolicki. Analiza historiografii dziejów misji katolickich w Kanadzie XIX i XX w. będzie dotyczyła przede wszystkim ewolucji w sposobie przedstawiania i oceniania głównych bohaterów tego procesu, to znaczy misjonarzy i Ludności Rodzimej. Reprezentacja historyczna prowadzi bowiem między innymi do wytworzenia relatywnie trwałego obrazu minionych pokoleń. Co ciekawe – i jest to punktem wyjścia całości niniejszej pracy – obraz ten jest raz na zawsze uformowany i umieszczony w swoistym „muzeum” dziejów, ale podlega nieustannym transformacjom.

ROZDZIAŁ 1

HISTORIOGRAFIA JAKO TWORZENIE „OBRAZU” LUDNOŚCI RODZIMEJ

Dziewiętnastowieczni misjonarze, publikując swe raporty czy wspomnienia, zawierali w nich pewien „obraz” Ludności Rodzimej, który, jak można przypuszczać, następnie owocował w zbiorowej wyobraźni Europy i Kanady, utrwalanej dzięki popularnym i naukowym pracom historycznym. Nie oni byli jednak pierwszymi dostawcami podobnego materiału do refleksji. W istocie proces opisywania Nowego Świata i jego mieszkańców rozpoczął się już w 1493 r., wraz z publikacją pierwszego listu Krzysztofa Kolumba (1451-1506) informującego władców Hiszpanii, a wraz z nimi całą Europę, o nowo odkrytych wyspach i spotkanych tam „mężczyznach i kobietach, dobrze zbudowanych i wdzięcznej postaci”³⁵¹. W 1497 r. płynący pod banderą angielską Wenecjanin John Cabot (Cabotto, 1450-1499) jako pierwszy europejski żeglarz od czasu Wikingów dotarł do wybrzeży dzisiejszej Kanady³⁵². Co prawda nie spotkał on wówczas miejscowej ludności, a z kolejnej wyprawy, rozpoczętej w 1498 r., nie powrócił, lecz na obszerniejsze relacje z tej części świata nie trzeba było długo czekać. W 1501 r. trzech mieszkańcy Nowej Fundlandii byli „pokazywani” na dworze Henryka VII, choć nie ma pewności, kiedy i w jakich okolicznościach zostali oni porwani oraz przywiezieni do Anglii³⁵³. Z czasem po-

³⁵¹ O.P. DICKASON, *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton 1997, s. 6.

³⁵² Zob. *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, red. R. HAKLUYT, E. GOLDSMID, vol. 12, *America*, cz. 1, Edinburgh 1889, [reprint oryginału z lat 1598-1600], s. 23-33; A.J. RAY, *I Have Lived Here Since the World Began*, s. 47-48.

³⁵³ Podobne sytuacje były dość częste. Zob. B.G. TRIGGER, W.R. SWAGERTY, *Entertaining Strangers: North America in the Sixteenth Century*, w: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, cz. 1, s. 336. Hakluyt przekazał wrażenia pewnego Anglika ze spotkania z Amerindianami na dworze królewskim (pisownia oryginału): „This yeere also were brought unto the king three men taken in the Newfound Island (...). These were clothed in beasts skins, and did eate raw flesh, and spake such speech that no man could understand them, and in their demeanour like to brute beastes, whom the King kept a time after. Of the which upon two yeeres after, I saw two appareled after the maner of

jawiły się też świadectwa francuskie – w 1524 r., służąc Franciszkowi I, do wybrzeży kanadyjskich dotarł kolejny Włoch, Giovanni da Verrazzano (1485-1528), a dziesięć lat później Jacques Cartier (1491-1557) odbył pierwszą ze swych podróży w górę Rzeki Świętego Wawrzyńca³⁵⁴. W tym wstępnym okresie, dzięki drukowanym w całej Europie relacjom z Nowego Świata, kształtowało się w świadomości Europejczyków ogólne wyobrażenie o rdzennej ludności Ameryki. Jak podkreśla emerytowana profesor historii Uniwersytetu Alberty, Olive Patricia Dickason, tylko częściowo zależało ono od bieżących obserwacji podróżników, w dużej mierze odpowiadało bowiem popularnej w późnośredniowiecznym folklorze postaci „człowieka dzikiego”, ubogaconej o elementy fantastycznych starożytnych opowiadań o dziwnych istotach zamieszkujących krańce świata. Twierdzi ona, iż odkrycia Krzysztofa Kolumba i innych podróżników dodały jedynie nowy wymiar do obecnego już wcześniej w popularnej wyobraźni obrazu – istot żyjących w stanie naturalnym, bardziej na sposób zwierząt niż ludzi³⁵⁵.

Rdzennych mieszkańców Ameryki oceniano wedle ówczesnych europejskich standardów moralnych, zwracając uwagę na cały szereg szokujących zachowań, od niezrozumiałej agresji przez dość swobodne zachowania seksualne po kanibalizm, ale także na ich spontaniczną dobroć i gościnność. Co więcej, określenie *homme sauvage* – by zostać już na gruncie francuskim, ważniejszym dla ziem kanadyjskich przez dziewiętnastym stuleciem – rozumiano dwojako. Z jednej strony mogło oznaczać ono niemal zaprzeczenie człowieczeństwa, z drugiej zaś nawiązywało do antycznej koncepcji szlachetnego człowieka natury. Tak czy inaczej, mieszkańiec Nowego Świata bywał uznany albo za człowieka prymitywnego, albo za szlachetnego, ale w większości przypadków ostatecznie za „dzikiego” – *sauvage*³⁵⁶.

Podkreślić należy, iż ogólne sądy tego rodzaju pojawiały się pośród dość szczegółowych opisów wielu aspektów życia miejscowej ludności. Uwagę przybyszów zza oceanu przyciągała zwłaszcza budowa ciała Autochtonów, ich ubiór, pożywienie, stosunki społeczne i ekonomiczne, elokwencja, życie rodzinne, religijność itp. Podobne sprawozdania bywały często wnikliwe i niepozbawione przyjaznego stosunku do Amerin-

Englishmen in Wensminster pallace, which that time I could not discern from Englishmen, til I was learned what they were, but as for speech, I heard none of them utter one word”. Zob. *The Principal Navigations*, vol. 12, cz. 1, s. 32.

³⁵⁴ O.P. DICKASON, *The Myth of the Savage*, s. 161-180. Cartier odbył łącznie trzy takie podróże, w latach 1534, 1535-1536, 1541-1543.

³⁵⁵ Tamże, s. 63-64; F.M. GAGNON, *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal 1984, s. 20-21.

³⁵⁶ O.P. DICKASON, *The Myth of the Savage*, s. 273.

dian. Nie zmienia to jednak faktu, iż to właśnie uogólnienia miały największą i długotrwałą siłę oddziaływania na wyobraźnię Europejczyków. Te zaś podsumowywały całą gromadzoną wiedzę w prostych stwierdzeniach: „[Ameryka] była i jest zamieszкана do dzisiejszego dnia (...) przez niesamowicie dziwnych i dzikich ludzi, bez wiary, bez prawa, bez religii, bez jakiegokolwiek cywilizacji, żyjących jak nierozumne bestie, tak jak uczyniła je natura, żywiących się korzeniami, chodzących nago, zarówno mężczyźni, jak i kobiety (...)”³⁵⁷. Sformułowanie *sans foi, sans loi, sans roi* stało się niemal przysłowiowym streszczeniem podstawowych braków społeczności rodzimych Ameryki, nawet jeśli jezuita José de Acosta (1540-1600) jeszcze przed końcem XVI w. w swej słynnej pracy *De promulgatione Evangelii apud Barbaros sive de procuranda Indorum salute libri sex* podkreślał konieczność uwzględnienia bogactwa i różnorodności kultur Nowego Świata. I on jednak dzielił niechrześcijańskie ludy na trzy grupy, wedle stopnia zaawansowania ich cywilizacji: posiadające pismo i rządy, jak Japończycy i Chińczycy, niepiśmienne, lecz odznaczające się stałą strukturą społeczną i zorganizowaną religią, jak Meksykanie i Peruwianczycy, oraz wreszcie ludy najbardziej prymitywne, pozbawione praw, władzy, ustaw, żyjące niemal na wzór zwierzęcy³⁵⁸.

Na południowo-wschodnim obszarze dzisiejszej Kanady wzmożone kontakty Europejczyków z Ludnością Rodzimą na dobre rozpoczęły się dopiero w początkach XVII w., a więc z górą sto lat od pierwszych transatlantyckich podróży Krzysztofa Kolumba. Co znamienne, dla okresu między 1493 a 1604 r. *Bibliotheca Missionum*, dokonująca przeglądu podstawowej literatury związanej z historią misji, zamieszcza już ponad dwa tysiące różnego rodzaju publikacji dotyczących hiszpańskich czy portugalskich poczyniń w Ameryce³⁵⁹.

Pierwszym poważniejszym opracowaniem, w pewnym sensie otwierającym historiografię kanadyjską, była *Histoire de la Nouvelle France* Marca Lescarbota (1570-1642), wydana w Paryżu w 1611 r. i wkrótce przetłumaczona także na angielski i niemiecki. Nie jest to już wyłącznie relacja z podróży, jak to miało miejsce w przypadku pism Cartiera z połowy XVI w., choć naturalnie zawiera wiele elementów ob-

³⁵⁷ A. THEVET, *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amérique & de plusieurs Terres & Isles découvertes de nostre temps*, Paris 1558. Z innego wydania tej pracy ów cytat zamieściła także O.P. DICKASON, *The Myth of the Savage*, s. 30.

³⁵⁸ Por. F. LESTRINGANT, *Le monde ouvert, w: L'Europe de la Renaissance. 1470-1560*, red. G. CHAIX, Nantes 2002, s. 25.

³⁵⁹ *Bibliotheca Missionum*, red. R. STREIT OMI, vol. 2, *Americanische Missionsliteratur 1493-1699*, Aachen 1924.

serwacji i osobistego osądu autora, także odnośnie Ludności Rodzimej³⁶⁰. W miarę rozwoju francuskiej kolonii nad Rzeką Świętego Wawrzyńca literatura poświęcona nowym terytoriom wzbogacała się o kolejne opracowania – *Les Voyages de la Nouvelle France* Samuela de Champlaina (1567-1635), *Description de la Louisiane* Louisa Hennepina (1626-1795), *Moeurs Des Sauvages Amériquains Comparées Aux Moeurs Des Premiers Temps* Josepha Lafitau SJ (1681-1746), *Histoire et Description Générale De la Nouvelle France* François Charlevoix SJ (1682-1761), żeby wymienić zaledwie kilka przykładów. O znaczeniu tej literatury świadczy fakt, iż dzieło Lafitau jest uważane za prekursorskie w dziedzinie antropologii kulturowej, natomiast opublikowana w 1744 r. praca Charlevoix za „pierwsze poważne studium kanadyjskiej historii”, w odróżnieniu od dominujących wcześniej przekazów bieżących wydarzeń, ubogacanych jedynie dygresjami dotyczącymi przeszłości kolonii³⁶¹.

Radykalne przeobrażenia polityczne dokonujące się na kontynencie północno-amerykańskim na przełomie XVIII i XIX w. przyczyniły się do swoistej krystalizacji tego dorobku piśmienniczego Nowej Francji. Stał się on rodzajem zamkniętego rozdziału, do którego późniejsi dziewiętnastowieczni autorzy nawiązywali w sposób odpowiadający ich konkretnym potrzebom społecznym i politycznym, traktując go często wprost jako materiał źródłowy.

Relacje i opracowania tworzone w oparciu o doświadczenia „ziem kanadyjskich” poczynając od 1535 r. być może odzwierciedlały przesady oraz uprzedzenia autorów, stanowiły jednak w większości przypadków próbę osobistego ustosunkowania się Europejczyków do zupełnie nowego dla nich świata obyczajów i wartości Autochtonów. Tworzenie obrazu „dzikiego człowieka” mogło być rodzajem psychologicznego zabiegu, nader sugestywnie ukazującego w Amerindianach te cechy, do których nie chciało się przyznać społeczeństwo europejskie, jak np. okrucieństwo, mściwość itp.³⁶². Równocześnie bezpośrednia znajomość życia Ludności Rodzimej, na którą

³⁶⁰ M. LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France Contenant les Navigations, Decouvertes & Habitations faites par les François en Indes Occidentales & Nouvelle France sous l'aveu et autorité de nos Roys Très-Chrestiennes, et les diverses fortunes d'iceux en l'exécution de ses choses, depuis cent ans jusques à hui. En quo est comprise l'Histoire Morale, Naturelle & Geographique de ladite province; avec les Tables et Figures d'icelles*, Paris MDCXI [1611].

³⁶¹ Zob. B.G. TRIGGER, *The Historians' Indian*, s. 316.

³⁶² F.M. GAGNON, *Ces hommes dits sauvages*, s. 169. Autor mówi wprost o swoistej „projekcji”. Miałaby ona polegać na przypisaniu komuś własnych cech negatywnych, by odwrócić uwagę od siebie, albo na wyolbrzymianiu drobnych wad innej osoby, by przemilczeć własne, o wiele większe. Tę drugą formę projekcji prowadzącej do utrwalenia obrazu „Indianina-dzikiego” autor dostrzega zwłaszcza w pismach Samuela de Champlaina.

mogła powołać się większość autorów przed końcem XVIII w., umożliwiała krytyczną ocenę nadmiernych negatywnych uproszczeń oraz przyczyniała się do równoległego rozwoju idei „szlachetnego tubylca”³⁶³.

W przeciwieństwie do okresu Nowej Francji, definitywnie zakończonego w 1763 r., w społeczeństwie dziewiętnastowiecznej Brytyjskiej Ameryki Północnej Autochtoni nie odgrywali już tak znaczącej roli. Znalazło to swój wyraz także w bieżącej literaturze historycznej, w której tematyka Ludności Rodzimej była bądź pomijana, bądź obciążona zbyt negatywnymi stereotypami. Autorem, który miał wprowadzić do kanadyjskiej historiografii tradycję uproszczonego i w dużej mierze negatywnego spojrzenia na Autochtonów był François-Xavier Garneau (1809-1866)³⁶⁴. Podobni jemu historycy najczęściej nie znali osobiście żadnych Autochtonów, lecz opierali się na dawniejszych źródłach, interpretowanych w nowym kontekście politycznym, pod panowaniem brytyjskim. Swoistą kontynuacją dawnych bezpośrednich relacji ze spotkań z Indianami były jedynie pojawiające się od lat czterdziestych XIX w. pisma ówczesnych misjonarzy i podróżników, choć ich znaczenie i sposób oddziaływania różnił się dalece od literatury podróżniczej i misyjnej poprzednich wieków. Przede wszystkim zdążono się już przyzwyczaić do faktu istnienia Autochtonów, zatem informacje na ich temat nie oddziaływały tak bardzo na wyobraźnię czytelników i nie były oczekiwane z taką ciekawością, jak dawne raporty z egzotycznych wciąż obszarów kontynentu amerykańskiego.

Listy i raporty duchownych, pisane po francusku, były czytane głównie w Dolnej Kanadzie, a następnie w prowincji Quebecu, gdzie ze swej strony kolejne pokolenia historyków podtrzymywały pamięć frankofońskiej ludności o chlubnej przeszłości Nowej Francji, a wraz z nią także ogólne wyobrażenie o Indianach. Być może w celu podkreślenia bohaterstwa pierwszych osadników, prawem kontrastu, zaczęto faworyzować dość pejoratywny obraz Ludności Rodzimej. W sytuacji, kiedy „prawdziwi” Autochtoni pozostawali w izolacji rezerwatów albo w głębi terytoriów północnych, nie odgrywało większej roli to, czy ich przedstawianie w literaturze ma więcej wspólnego z rzeczywistością, czy z przetwarzaną przez historyków-patriotów pamięcią o początkach kolonizacji ziem nad Rzeką Świętego Wawrzyńca³⁶⁵.

³⁶³ Zob. D.B. SMITH, *Le «Sauvage» pendant la période héroïque de la Nouvelle-France*, s. 11-19.

³⁶⁴ Zob. J.W.St.G. WALKER, *The Indian in Canadian Historical Writing*, s. 20-31; B.G. TRIGGER, *The Historians' Indian*, s. 318-323; D.B. SMITH, *Le «Sauvage» pendant la période héroïque de la Nouvelle-France*, s. 37-46; S. GAGNON, *Le Québec et ses Historiens de 1840 à 1920*.

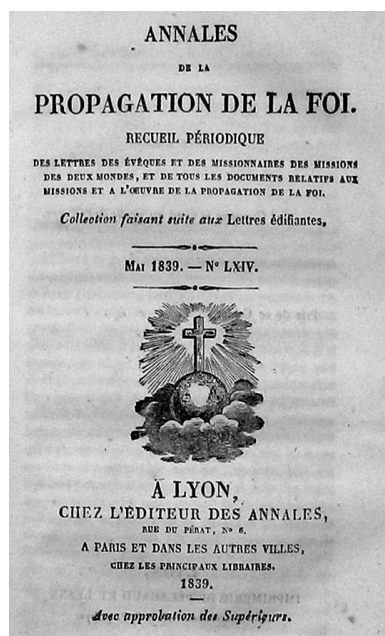
³⁶⁵ Dla ludności frankofońskiej około połowy XIX w. priorytetem stało się przetrwanie kultury i języka francuskiego, uważanych przez Brytyjczyków za skazane na zaginięcie, co znamienne, „tak jak niegdyś Indianie, z którymi Francuzi tak chętnie się przyjaźnili”. Dlatego począwszy od Garneau frankofońska

Ewolucja frankofońskiego piśmiennictwa historycznego w Dolnej Kanadzie, a następnie w północno-wschodniej części zjednoczonej Kanady, wynikała z poczucia zagrożenia kulturowego ze strony rosnącej w siłę społeczności protestanckiej i anglojęzycznej, ale także z wewnętrznych napięć politycznych. Do najważniejszych należało starcie między liberalno-burżuazyjną oraz klerykalno-konserwatywną wizją społeczeństwa³⁶⁶. Dla obrazu Autochtonów w powszechnej świadomości ten kontekst nie był bez znaczenia, gdyż wiązał się z kolei ze specyficznym rozumieniem myślowego szablonu „dobrego *sauvage*”. Zgodnie z ową logiką aprobowana charakterystyka należała się katolickiej Ludności Rodzimej. W konfrontacji z Brytyjczykami budziło to wspomnienie siedemnastowiecznego przymierza francusko-hurońskiego, opartego na działalności misyjnej, oraz podsycало zapal ewangelizacyjny odradzającego się współcześnie zaangażowania na rzecz chrystianizacji Indian³⁶⁷. Po drugie, jak wykazują to późniejsze

publikacje misjonarzy, zestawienie cywilizacja-prymitywizm wykorzystywane było także w polemice z kształtującą się przez cały dziewiętnasty wiek ideologią sekularyzmu.

Skoro aprobata należała się jedynie Autochtonom przyjmującym chrześcijaństwo, ocena ich kultury samej w sobie pozostawała negatywna, wręcz podległa manichejskiej wizji konfliktu absolutnego dobra i zła:

[Misje wśród Huronów] były długą walką, pełną perypetii, pomiędzy apostołami prawdy i potęgą ciemności, pomiędzy światłem Ewangelii i brutalną nieświadomością człowieka zdegradowanego przez stan dzikości, pomiędzy cywilizacją chrześcijańską i przesadnym barbarzyństwem dzieci lasu. Podczas wielu lat nieliczna grupa misjonarzy (...) odnosiła skromne sukcesy na ziemi rozżalonej potem i krwią. (...) Poświęcenie i odwaga tych szlachetnych żołnierzy Chrystusa zakończyły się ostatecznie triumfem³⁶⁸.



Strona tytułowa lionńskiego periodyku misyjnego, zeszyt 62 ze stycznia 1839 r.

literatura historyczna tworzona była w dużej mierze „ku pokrzepieniu serc”. Zob. D.B. SMITH, *Le «Sauvage» pendant la période héroïque de la Nouvelle-France*, s. 41.

³⁶⁶ Zob. S. GAGNON, *Le Québec et ses Historiens de 1840 à 1920*, s. 327.

³⁶⁷ Zob. J.B.A. FERLAND, *Cours d'histoire du Canada*, Québec 1861-1865, 2 vol. Paralelizm między połową wieku XVII i XIX w społeczności frankofońskiej podkreśla S. GAGNON, *Le Québec et ses Historiens de 1840 à 1920*, s. 330.

³⁶⁸ J.B.A. FERLAND, *Cours d'histoire du Canada*, vol. 1, s. 269.

Choć powyższy cytat i jemu podobne nawiązywały do historii Nowej Francji, w dużej mierze kształtowały także współczesny obraz Ludności Rodzimej, zwłaszcza w okresie odnowienia działalności misyjnej diecezji Quebecu. Rok 1845 można tu uznać za rodzaj symbolu – państwowy nadzór nad Ludnością Rodzimą spoczął wówczas definitywnie w rękach administracji cywilnej, przybyli przed czterema laty z Francji misjonarze oblaci udali się na obszar kanadyjskiego północnego zachodu, zaś w Quebecu ukazało się pierwsze wydanie klasycznego dzieła François-Xaviera Garneau, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, otwierające nowy etap w kanadyjskiej historiografii. Związek studiów nad przeszłością z bieżącą sytuacją Kościoła w Kanadzie widać z kolei dobrze w osobie ks. Jeana-Baptiste'a Ferlanda (1805-1865), autora dwutomowego *Cours d'histoire du Canada* oraz współpracownika poczytnego periodyku misyjnego, „*Annales de la Propagation de la Foi*”³⁶⁹.

Wobec powyższego można stwierdzić z dużą dozą prawdopodobieństwa, iż relacje dziewiętnastowiecznych misjonarzy nie tworzyły jakiegoś nowego obrazu Ludności Rodzimej, ale raczej współgrały z wyobrażeniami istniejącymi już uprzednio w powszechnej świadomości czytelników. Kontekst społeczny prowadzonych misji może wręcz determinował specyficzną formę oraz styl literacki publikowanych sprawozdań i listów. Z jednej strony wpływał bowiem na formację intelektualną autorów, z drugiej zaś, warunkując określony stan świadomości adresatów, określał dość precyzyjnie przestrzeń komunikatywności, w jakiej pisma misyjne musiały się odnaleźć³⁷⁰.

Periodyki misyjne wzorowane na lionńskich „*Annales de la Propagation de la Foi*” w Dolnej Kanadzie zaczęły ukazywać się regularnie poczynawszy od 1839 r. Kolejne serie następowały po sobie w miarę rozwoju struktury kanadyjskich diecezji. Zatem „*Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*” i „*Rapport de l'Association de la Propagation de la Foi établie a Montréal*” z czasem ustąpiły miejsca „*Annales de la Propagation de la Foi pour la Province de Québec*”, a ostatecznie „*Annales de la Propagation de la Foi pour les Provinces de Québec et de Montréal*”³⁷¹. Najważniejszym zakonnym źródłem relacji misyjnych z terytorium Kanady było pismo wydawane od 1861 r. najpierw w Lyonie, a następnie w Paryżu i Rzymie, przez Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, „*Missions de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée*”. Współcześni badacze do powyższego materiału odnoszą się

³⁶⁹ Zob. S. GAGNON, *Le Québec et ses Historiens de 1840 à 1920*, s. 347-348.

³⁷⁰ Por. J.W.St.G. WALKER, *The Indian in Canadian Historical Writing*, s. 32.

³⁷¹ Zamieszczane w nich teksty przedrukowywały w różnej formie pomniejsze czasopisma kościelne o bardziej lokalnym zasięgu.

dość krytycznie. Podkreślają, iż publikowane relacje misjonarzy były z założenia propagandowe – nie tyle przekazywały obiektywne informacje, co miały „budować” i zachęcać do konkretnych finansowych kontrybucji³⁷². Cel ten nie był zresztą nigdy ukrywany. Już na początku pierwszego numeru „Biuletynu Stowarzyszenia Rozkrzewiania Wiary dla diecezji Quebecu” pojawiły się kryteria, którym miały podlegać wszelkie relacje tam zamieszczane. Pismo miało przede wszystkim relacjonować progres „rozprzestrzeniania światła Ewangelii pośród dzikich ludów (*les nations sauvages*) zamieszkujących Kanadę”. Było adresowane do tych, którzy wspierali misje finansowo bądź też dopiero nosili się z takim zamiarem, i co więcej, miało służyć ich „zbudowaniu” (*à édifier les lecteurs*)³⁷³.

Nieco szerzej cele swej pracy przedstawiła redakcja pierwowzoru edycji kanadyjskiej, a więc lionńskich „Roczników Rozkrzewiania Wiary”. Na wstępie i tam chrześcijaństwo zostało porównane dość poetycko do „słońca oświetlającego stopniowo całą ziemię”³⁷⁴. Całość ekspozycji koncentrowała się jednak bardziej na teologicznej wizji historii Kościoła i jego misji. Podkreślono w niej żywotność wspólnoty eklezjalnej pomimo kolejno spotykających ją prześladowań. Wbrew pragnieniom jej wrogów każdy krok zmierzający do zniszczenia chrześcijaństwa opatrnościowo kończył się jeszcze większym rozrostem Kościoła na świecie³⁷⁵.

W maju 1840 r. w Lyonie ukazał się siedemdziesiąty zeszyt wiadomości misyjnych. Dwa lata później drukowano już czwarte wydanie pierwszych sześciu numerów pisma, ukazującego się od 1822 r. Umocnienie się dzieła i świadomość progresu katolickich misji skłoniły redakcję do nadania wciąż rosnącej kolekcji relacji misjonarzy bardziej obiektywnego charakteru źródła historycznego, jakim były publikowane zwłaszcza w XVIII w. zbiory tzw. *Lettres édifiantes*³⁷⁶. Od strony technicznej

³⁷² Zob. C. GELINAS, *Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940): manifestations de foi et d'esprit pratique*, SCHEC *Etudes d'histoire religieuse* 69(2003), s. 83-99; B.G. TRIGGER, *The Children of Aataentsic*, s. 17.

³⁷³ Zob. NMDQ 1(1839), s. III-V.

³⁷⁴ APF 1(1842), s. 8. Pierwszy numer pisma „Stowarzyszenia Rozkrzewiania Wiary” ukazał się w Lyonie w 1822 r. W 1825 r. ukazało się drugie wydanie kilku pierwszych numerów, których nakład się wyczerpał. W tym właśnie roku pojawiła się definitywnie nazwa „Annales de la Propagation de la Foi”, zastępując wcześniejsze „Notice”. W niniejszej pracy pierwsze numery APF cytuję się korzystając z ich czwartego wydania, ukazującego się w latach czterdziestych XIX w. Co do początków pisma zob. Y. ESSERTEL, *L'Aventure missionnaire lyonnaise 1815-1962. De Pauline Jaricot à Jules Monchanin*, Paris 2001, s. 42-43.

³⁷⁵ APF 1(1842), s. 9-10.

³⁷⁶ Tylko w początkach XIX w. w Lyonie ukazały się dwie tego rodzaju serie: *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*. Nouvelle édition, Lyon 1819, 14 vol.; *Nouvelles Lettres édifiantes des*

postanowiono wprowadzić ciągłą paginację wewnątrz kolejnych roczników, aby ułatwić badaczom ich wykorzystanie. Pod względem merytorycznym deklarowano zaś troskę o jakość publikowanych materiałów. Przed dopuszczeniem do druku miały być szczegółowo przebadane przez odpowiednią radę oraz zaaprobowane przez władze kościelne – dokładność historyczna miała iść w parze z poprawnością dogmatyczną. Pamiętano także o innych oczywistych celach pisma – promocji konkretnego wsparcia finansowego misji oraz „zbudowania” czytelników³⁷⁷.

Zatem już informacje zawarte wprost w samym źródle pozwalają przewidzieć rodzaj jego stroniczości – powstawało ono dla konkretnych adresatów, w oparciu o właściwe swym czasem rozumienie roli Kościoła oraz jego historii. Jednocześnie ostrzeżenie Bruce’a Triggera, by w przypadku europejskich narracji dotyczących Ludności Rodzimej nie utożsamiać pochopnie treści dokumentu z prawdą o opisywanej rzeczywistości, może w tym przypadku inspirować do większej wrażliwości w ocenie obu stron relacji zaistniałych w kontekście procesu chrystianizacji.

Niewątpliwie pewną formę wypowiedzi narzucały autorom społeczne oczekiwania oraz przygotowanie potencjalnych czytelników. Co dziś odczuwa się jako inwektywę czy manifestację poczucia wyższości, w praktyce mogło przesłaniać zupełnie inny charakter relacji, opartych na wzajemnym szacunku. Słuszne skądinąd stwierdzenie Jamesa Walkera, według którego publikacje dotyczące pierwszych doświadczeń kontaktów europejsko-indiańskich przekazują więcej wartościowych historycznie informacji o ich autorach, niż o samych Autochtonach³⁷⁸, można więc nieco uzupełnić. Obraz Ludności Rodzimej budowany przez wczesne europejskie relacje jest z pewnością pod wieloma względami nieadekwatny, co zmusza historyka do krytycznej ewaluacji tych tekstów. Jednocześnie ocena mentalności misjonarzy czy podróżników na podstawie samych relacji, pisanych przecież dla konkretnych adresatów, może tylko pozornie być oczywista i łatwa³⁷⁹.

missions de la Chine et des Indes orientales, Lyon 1818-1823, 8 vol. Oczywiście takich kolekcji było znacznie więcej, były też często wznawiane. Liońskie roczniki „Dzieła Rozkrzewiania Wiary” pragnęły być kontynuacją tych wielotomowych zbiorów pism misyjnych, co uwzględniono w podtytule pisma: *Collection faisant suite aux Lettres édifiantes*.

³⁷⁷ Zob. APF 1(1842), s. 5-7.

³⁷⁸ Zob. J.W.St.G. WALKER, *The Indian in Canadian Historical Writing*, s. 32.

³⁷⁹ Konieczność umieszczenia retoryki misjonarzy we właściwym kontekście podkreśla: F. LAUGRAND, *Mourir et Renaitre*, s. 267-268.

ROZDZIAŁ 2

RELACJE MISJONARZY JAKO WSTĘP DO HISTORIOGRAFII MISJI W XIX W.

Upadek Nowej Francji w drugiej połowie XVIII w. przyniósł załamanie zarówno dotychczasowej działalności chrystianizacyjnej wśród kanadyjskich Indian, prowadzonej głównie przez zakon jezuitów, jak i regularnego duszpasterstwa. Wbrew obawom nie doszło jednak do protestantyzacji frankofońskiej ludności pod panowaniem brytyjskim. Co więcej, w znacznej części zaczęła ona manifestować swoje przywiązanie do ojczystej kultury, języka i katolicyzmu. Jedną z form tego patriotycznego odrodzenia było podjęcie na nowo misji wśród Ludności Rodzimej, często daleko poza granicami kolonii. Naturalnie ów bohaterski wysiłek należało propagować *ku po-krzepieniu serc*. Dlatego do końca XIX w. literatura dotycząca misji wśród Ludności Rodzimej zamieszkującej obszar dzisiejszej Kanady zdominowana była przez relacje i sprawozdania misjonarzy zamieszczane w szeregu periodyków, najczęściej ukierunkowanych duszpastersko, wydawanych przez dynamicznie rozwijające się organizacje pomocy misjom³⁸⁰. Ich celem było nie tylko udostępnianie szerszemu ogółowi czytelników podstawowych informacji o Autochtonach oraz o pracy misjonarzy, ale kształtowanie rodzaju misyjnej duchowości, a więc konkretnej postawy szeroko rozumianego wspierania dzieła chrystianizacji. Publikacje te stały się podstawą kościelnych opracowań historii misji z początków XX w. i dopiero przełom w badaniach nad przeszłością kanadyjskich tubylców wskazał na ich niewystarczalność i liczne

³⁸⁰ W odróżnieniu choćby od *Relacji Jezuitów*, publikowanych systematycznie w XVII w. we Francji przez niezależnego wydawcę, najważniejsze dziewiętnastowieczne periodyki misyjne były związane z konkretnymi organizacjami wspierającymi działalność ewangelizacyjną. Zamieszczane w nich teksty przedrukowywały w różnej formie pomniejsze czasopisma kościelne o bardziej lokalnym zasięgu. Ta forma wspierania misjonarzy miała swą genezę już w XVII i XVIII w., zwłaszcza w działalności stowarzyszeń związanych z *Société des Missions Etrangères de Paris*. Zob. J. METZLER OMI, *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*, Milano 2002, s. 28-34; G. ZAMPETTI SDB, *Le Pontificie Opere Missionarie*, SCPE, vol. 3, cz. 2, s. 415.

ograniczenia. Nie zmienia to faktu, iż owe pierwsze publikowane sprawozdania stanowią wstęp do późniejszego rozwoju klasycznej historiografii misyjnej.

Ta ostatnia powielala przede wszystkim zawarte w relacjach misjonarzy dość schematyczne patrzenie na Ludność Rodzimą, ocenianą wedle klucza jej wielorakich reakcji na chrześcijaństwo. Oceny te wahają się od negatywnych po niemal hagiograficzne stawianie nawróconych Autochtonów za przykład laicyzującej się Europy. Słusznie zatem podkreśla się niewystarczalność takich ujęć przy próbach rekonstrukcji autentycznego obrazu Ludności Rodzimej w jej kontaktach z misjonarzami. Odpowiadają one poniekąd długiej tradycji europejskiego zmagania się z nieznanym dotąd stylem życia rdzennych mieszkańców Ameryki, opisywanego przez pryzmat idei „szlachetnego tubylca” albo przeciwnie, „dzikiego”³⁸¹.

Ewolucja epistolografii misyjnej publikowanej w najbardziej znanych periodykach na przestrzeni niemal całego stulecia była głównie ilościowa. Do grona znanych autorów dołączali nowi misjonarze, kolejne nazwy geograficzne w nagłówkach listów dokumentowały postępy w pracy duchownych oraz terytorialne „zdobycze” Kościoła. Stosunkowo licznych jeszcze do połowy XIX w. księża diecezjalnych zaczęli zastępować coraz częściej zakonnicy i siostry zakonne. Odpowiadało to rzeczywistości kościelnej, w której poparte rozbudowanym zapleczem wewnętrznym i specyficzną formacją wspólnoty zakonne okazały się lepiej przystosowane do konsekwentnego zaangażowania na polu misyjnym³⁸².

TABELA 4

Autorzy najczęściej publikujący w wybranych periodykach misyjnych, 1839-1912³⁸³.

*	MISJONARZ	KRAJ POCHODZENIA ORAZ MIEJSCE PRACY MISYJNEJ
18	<i>Ks. George-Antoine Belcourt (1803-1874)</i>	<i>Dolna Kanada → Manitoba</i>
17	<i>O. bp Alexandre Taché OMI (1823-1894)</i>	<i>Dolna Kanada → Manitoba</i>
15	<i>Ks. bp Modeste Demers (1809-1871)</i>	<i>Dolna Kanada → Kolumbia Brytyjska</i>

³⁸¹ Zob. D.B. SMITH, *Le «Sauvage» pendant la période héroïque de la Nouvelle-France*, s. 11-19.

³⁸² Choquette określa to jako „(...) passing of command of the Northwest missions from devoted but hamstrung secular priests to equally devoted but better-equipped Oblate missionaries”. R. CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, s. 41.

³⁸³ Szczegóły biograficzne zawarte w tabeli pochodzą z biogramów zawartych w: G. CARRIÈRE OMI, *Dictionnaire Biographique des Oblats de Marie Immaculée au Canada*, Ottawa 1976-1979, 3 vol., oraz w: *Dictionary of Canadian Biography*, red. G.W. BROWN i in., Toronto 1966-, 15 vol.

15	<i>O. Charles Arnaud OMI</i> (1826-1914)	<i>Francja → Labrador</i>
13	<i>O. Nicolas Laverlochère OMI</i> (1811-1884)	<i>Francja → Zatoka Jamesa</i>
12	<i>O. Albert Lacombe OMI</i> (1827-1916)	<i>Dolna Kanada → Alberta</i>
10	<i>O. bp Vtal J. Grandin OMI</i> (1829-1902)	<i>Francja → Alberta</i>
9	<i>Ks. bp Josphe N. Provencher</i> (1787-1853)	<i>Quebec → Manitoba</i>
9	<i>Ks. Jean-Baptiste Proulx</i> (1846-1904)	<i>Kanada (Dolna) → jezioro Abitibi</i>
9	<i>O. Nicholas Fremiot SJ</i> (1818-1854)	<i>Francja → jeziora Huron i Górne</i>
9	<i>O. bp Henri Faraud OMI</i> (1823-1890)	<i>Francja → Athabasca-Mackenzie</i>
8	<i>O. Flavien Durocher OMI</i> (1800-1876)	<i>D. Kanada → Rzeka Świętego Wawrzyńca</i>
8	<i>O. bp Isidore Clut OMI</i> (1832-1903)	<i>Francja → Athabasca-Mackenzie</i>
7	<i>Ks. Jean-Baptiste Z. Bolduc</i> (1818-1889)	<i>Dolna Kanada → Oregon</i>
7	<i>Ks. bp François N. Blanchet</i> (1795-1883)	<i>Dolna Kanada → Oregon</i>
7	<i>O. Louis Babel OMI</i> (1826-1912)	<i>Szwajcaria → Rzeka Świętego Wawrzyńca</i>
6	<i>O. Emile Petitot OMI</i> (1838-1916)	<i>Francja → Athabasca-Mackenzie</i>
6	<i>O. Jean-Pierre Gueguen OMI</i> (1838-1909)	<i>Francja → Jezioro Témiscamingue</i>
6	<i>O. Pierre-Jean De Smet SJ</i> (1801-1873)	<i>Belgia → Góry Skaliste</i>

Źródło: RMDQ (1839-1874), RPFM (1839-1873), APQ (1877-1886), AFPQM (1886-1908), APF (1822-1884).

Wśród ponad czterystu listów i sprawozdań z misji w Kanadzie, jakie w latach 1839-1912 ukazały się w najważniejszych pismach związanych ze Stowarzyszeniem Rozkrzewiania Wiary w Quebecu, Montrealu i Lyonie, osiemdziesiąt cztery nazwiska autorów pojawiają się tylko jeden raz. Nieco ponad dwadzieścia osób zamieściło po dwa teksty, dziesięć po trzy, a siedemnaście po cztery lub pięć³⁸⁴. Z całej tej grupy wyróżnić należy oczywiście tych, którzy publikowali najczęściej – były to zwykle znane postacie, utożsamiane z zaangażowaniem misyjnym wśród kanadyjskiej Ludności Rodzimej. Zamieszczona powyżej tabela zawiera listę nazwisk tych właśnie duchownych, z zaznaczoną w pierwszej kolumnie liczbą publikacji (*), a w dalszej kolejności także krajem pochodzenia oraz nazwą tej części dzisiejszej Kanady lub Stanów Zjednoczonych (w początkach XIX w. granice były jeszcze dość płynne), z którą najbardziej kojarzono ich pracę. Można zwrócić uwagę, iż wśród dziewiętnastu autorów znajduje się sześciu księży diecezjalnych, dwóch jezuitów oraz aż jedenastu oblatów.

³⁸⁴ Jest to oczywiście jedynie fragment niezwykle bogatej spuścizny piśmienniczej, jaką w postaci listów i raportów pozostawili po sobie dziewiętnastowieczni misjonarze. Dla celów niniejszej pracy wybrano jedynie listy publikowane w poczytnych periodykach, zatem dobrze znane szerszemu gronu czytelników.

Jeżeli chodzi o kraj pochodzenia, w większości wywodzili się oni z dzisiejszego Quebecu, choć kilku miało korzenie europejskie – pochodzili głównie z Francji, ale też z Belgii i Szwajcarii. Siedmiu z czasem zostało biskupami na powierzonych im terytoriach misyjnych. Obszar pracy poszczególnych misjonarzy wskazuje, iż w omawianym okresie oddziaływanie Kościoła katolickiego objęło już całą północną część kontynentu amerykańskiego, z wyjątkiem Arktyki, która stała się celem zorganizowanej akcji misyjnej dopiero w drugim dziesięcioleciu XX w.

Wraz z nieuchronną wymianą pokoleń misjonarzy treść ich raportów ewoluowała w stronę coraz bardziej pozytywnego wizerunku Ludności Rodzimej. Już od lat siedemdziesiątych XIX w. większość publikowanych w Montrealu czy Quebecu artykułów dotyczyła ewangelizacji innych stron świata, np. Chin czy krajów afrykańskich. Chrystianizacja Indian i Inuitów w Kanadzie przestawała fascynować kanadyjskich czytelników. Być może dobrze zorganizowane społeczeństwo południa nie potrafiło wytłumaczyć sobie tak długo trwającego stanu „misyjności” wewnątrz własnego kraju. Z pewnością także pragnęło widzieć kanadyjskich misjonarzy zaangażowanych w misję światową. Tendencja ta wzmogła się jeszcze po 1924 r., kiedy to ukazał się pierwszy numer zupełnie nowej serii „Annales de la Propagation de la Foi”. Zmiany były związane z reorganizacją Stowarzyszenia Rozkrzewiania Wiary, którego lokalne oddziały na mocy motu proprio *Romanorum Pontificem* papieża Piusa XI z 3 maja 1922 r. zostały zjednoczone w jedną całość organizacyjną z centrum w Rzymie. Sztetę graficzną pisma wzbogacono o interesujące fotografie, a z czasem zaczęto w nim zamieszczać tylko krótkie artykuły dotyczące przeszłości ewangelizacji kanadyjskich Autochtonów. Misyjna przeszłość XIX w. zaczęła nabierać jasno określonych kształtów i stała się przedmiotem studiów historycznych, nawet jeśli nadal prowadzone duszpasterstwo Indian i Inuitów nie przestało dostarczać przykładów poświęcenia, pobożności i ciekawostek etnograficznych³⁸⁵.

W relacjach i raportach publikowanych w latach 1839-1912 można zauważyć stopniowo coraz bardziej refleksyjne podejście do różnych aspektów kultury Ludności Rodzimej. Negatywne i krytyczne sądy pod jej adresem nadal się pojawiały,

³⁸⁵ Co najważniejsze, zaczynano publikować niektóre źródła historyczne, które niegdyś mogły być cennym materiałem dla redakcji pierwszych periodyków misyjnych. Zob. *Lettres de Monseigneur Joseph-Norbert Provencher, premier évêque de Saint Boniface*, BSHSB 3(1913); J.S.N. DUMOULIN, *Notice sur les missions de la Rivière Rouge et du Sault Ste Marie* (1823), CSB 17 (1918), s. 273-278; J.N. PROVENCHER, *Notice sur la Rivière-Rouge* (1843), CSB 26(1927), s. 88-93, 113-117, 177-182, 202-207, 229-233, 251-255, 278-284.

aczkolwiek wiele zależało tu od indywidualnych predyspozycji i nastawienia piszących swe sprawozdania duchownych. Podążając konsekwentnie na północ, aż do granic zamieszkałego świata, a co za tym idzie, spotykając wciąż nowe plemiona Indian oraz Inuitów, misjonarze drugiej połowy XIX w. powtarzali reakcje zachwyty i życzliwości swych poprzedników znad jeziora Abitibi, Rzeki Czerwonej i Pacyfiku, typowe zresztą dla wszystkich pełnych entuzjazmu początków³⁸⁶. Tłumacząc sukcesy i porażki w pracy misyjnej, nadal odwoływano się do pomocy Opatrzności bądź przeszkód ze strony złego ducha. Te ostatnie sprowadzały się głównie do działalności protestantów. W mniejszym stopniu kojarzono je z wpływami rodzimych tradycji religijnych, choć były one nadal określane jako „bałwochwalstwo”. Priorytetem działalności ewangelizacyjnej była ciągła rozbudowa stałej struktury kościelnej, a więc sieci odpowiednio zaopatrzonych placówek misyjnych. Akcja socjalna na rzecz Autochtonów skryształizowała się wówczas w projekcie szkół z internatami, które miały kształcić dzieci z indiańskich wiosek, rozproszonych na rozległym terytorium. W listach misjonarzy niewiele jest o nich mowy, jednak zawsze rozumiane są jako wielkie dzieło misyjne³⁸⁷. Znaczną część raportów zaczęły zajmować opisy podróży i informacje na temat wciąż nowych zakątków kontynentu, do których docierali duchowni. Do utrzymania coraz liczniejszych misji niezbędne były stałe dotacje Stowarzyszenia Rozkrzewiania Wiary. Rozterki duszpasterzy z tym związane ilustruje dziękczynny list biskupa pomocniczego diecezji Saint Boniface, Vitala Grandina OMI:

Jak już wspominałem, szanowni panowie, oddalenie od krajów cywilizowanych uniemożliwia mi bezpośrednie zarządzanie moimi funduszami, a jako że całkowicie zależą od Rozkrzewiania Wiary, jestem zmuszony z nich korzystać dużo wcześniej, zanim poznam ich faktyczny stan. (...) W ostatnim okresie nie wydałem nawet grosza bez ścisłej konieczności i mimo tego okazało się, że mam już ponad 7000 franków długów. (...) Musiałem – przynajmniej na jakiś czas – zamknąć dwie ważne misje (...). Przysporzyło mi to więcej cierpienia niż długie piesze podróże, obozowanie pod gołym niebem przy temperaturze od 20 do 45 stopni i często pustym żołądku. Trudy fizyczne dotyczą tylko podróżnika (...). Ale długi oraz perspektywa zatrzymania Bożego

³⁸⁶ Można porównać dwie wypowiedzi, odpowiednio „doświadczonego” i „początkującego” misjonarza. Są one skrajnymi przykładami odpowiednio pesymizmu i optymizmu. M. DEMERS, *Victoria, Île de Vancouver, 21 Janvier 1856*, RMDQ 12(1857), s. 79; E. PETITOT OMI, *Journal du R.P. Petitot au T.-R.P. Supérieur Général. Suite*, Missions 9(1870), s. 188.

³⁸⁷ W 1884 r. bp Taché zakładał już jedenastą taką szkołę. Pisał wówczas do jednego z dobrodziejów: „Il y a un an, il n’y avait que cinq de ces écoles. J’espère pouvoir en établir encore quelques unes sous peu, et alors je verrai réaliser un des grands désirs de ma vie de missionnaire”. A. TACHÉ OMI, *Au Mr. H. Têtu, Ptre, Aumônier de l’Archevêché de Québec, Saint Boniface, 28 Novembre 1884*, APQ 9(1885), s. 81.

działa z braku nieszczęsnych pieniędzy, których nie brakuje agentom Szatana dla prowadzenia dzieła ich mistrza – to dosłownie mnie zamartwiała na śmierć. Wreszcie latem dotarła coroczna pocztą i dowiedziałem się o waszej hojnej wpłacie. (...) Bp Taché (...) zachęca mnie do zaufania Opatrzności i waszemu dziełu, które jest istotnie opatrznościowe dla misji [*la Providence des missions*]³⁸⁸.

Ciągłość stylu kreowania obrazu Ludności Rodzimej i misjonarzy w całym omawianym okresie najlepiej dokumentują relacje duchownych dotyczące Inuitów, będących ostatnią grupą etniczną w Kanadzie, do której dotarł katolicyzm. Powtórzona została w nich cała gama pozytywnych i negatywnych opinii, i to zarówno w odniesieniu do tradycyjnych kultur Autochtonów, jak też ich nastawienia wobec chrześcijaństwa. Niech posłużą za przykład wprowadzający w pewne schematy myślowe do których nawiązuje późniejsza historiografia.

Jednym z pierwszych misjonarzy, który przekazał swoje spostrzeżenia o Inuitach, był o. Alfons Gasté OMI (1830-1919), od 1861 r. stacjonujący w placówce nad Jeziorem Reniferowym. Jedyny raz granicę arktycznej tundry przekroczył on w 1868 r. w pobliżu Zatoki Hudsona, a choć tak długa podróż kosztowała go niemal utratę życia z wyczerpania, w swym raporcie naszkicował niezwykle pozytywny wizerunek spotkanej Ludności Rodzimej³⁸⁹.

Gasté dostrzegł u Inuitów ducha cichej refleksji, męskość, siłę, dobroć i życzliwość. Podziwiał piękno i finezję, z jaką były wykonane ich stroje. Z pomocą towarzyszących mu Indian Montagnais próbował wytłumaczyć Inuitom cel swojego przybycia, lecz był świadomy ograniczeń wynikających z nieznamomości języka. Nie narzekał, że jego rozmówcy go nie rozumieją, ale sam żałował, że nie jest w stanie zrobić więcej dla ludzi, którzy wydali mu się „tak prostoduszni i tak dobrzy”. Określał ich jako *nos bons Esquimaux* (nasi dobrzy Eskimosi)³⁹⁰. W śpiewie i tańcu Inuitów dostrzegł religijną powagę, a choć wspomniał także o ich wierze w różne „zabobony”, nie wyolbrzymiał tego faktu i przyznawał, że nie zdołał w pełni poznać natury miejscowej tradycji. Życzliwie przyjęty, widząc Autochtonów chętnie przysłuchujących się katolickim pieśniom i modlitwom, uznał ich za „dobrze nastawio-

³⁸⁸ V. GRANDIN OMI, *A MM. Les Membres des Conseils Centraux de la Propagation de la Foi*, Missions 9(1870), s. 28-29.

³⁸⁹ O. Turquetil OMI napisał, iż po przebyciu pieszo łącznie ok. 1200 km o. Gasté potrzebował niemal dwóch lat, aby „wrócić do siebie”. A. TURQUETIL OMI, *Première tentative d'apostolat chez les Esquimaux. Rapport au Directeur des «Missions»*, s. 331.

³⁹⁰ Zob. A. GASTÉ OMI, *Missions de la Saskatchewan. A Monseigneur Grandin, Saint Pierre du lac Caribou, 15 Juillet 1869*, Missions 9(1870), s. 333-355.

nych” wobec chrześcijaństwa. Odtąd przez całe życie marzył o posłaniu większej grupy misjonarzy w głąb Arktyki.

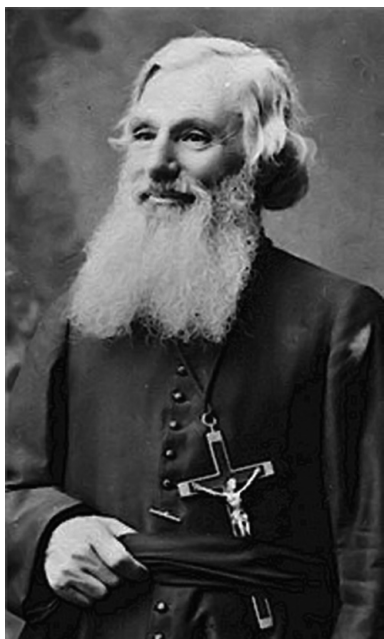
Niemal w tym samym czasie do periodyków misyjnych docierały także raporty donoszące o spotkaniach z Inuitami w okolicach delty Mackenzie. Były one już bardziej zaangażowane w interpretowanie miejscowych zwyczajów, choć i tym razem nie można ich uznać za wyłącznie jednostronne. Ich autorzy krytykowali tylko pewne aspekty kultury rodzimej, jak np. powszechne użycie amuletów, co do innych natomiast wyrażali swój podziw. Do tych drugich należała zwłaszcza umiejętność przetrwania w najbardziej surowym klimacie na ziemi³⁹¹.

Wspominany już o. Petitot, który w 1868 r. spędził dłuższy czas w obozowisku Inuitów z zachodniej Arktyce, opisał ich jako „wyrachowanych w kontaktach z białymi” oraz jako „złodziei i cyników”. Sam pojmował własne zadanie jako misjonarza nieco inaczej niż jego współbrat znad Zatoki Hudsona. O ile Gasté nie angażował się w zbyt rozbudowaną katechezę, świadom niewystarczającej znajomości miejscowego języka, Petitot już podczas pierwszych spotkań z Inuitami uznał za konieczne wygłoszenie kilku nauk, w których jedynie „przelotnie wspomniał” o takich podstawowych prawdach wiary, jak istnienie Boga, Trójca św., Wcielenie, Odkupienie, nieśmiertelność duszy, życie wieczne oraz wieczność kar piekielnych. Świadczyć może to tyleż o gorliwości, co i swoistej naiwności misjonarza, gdyż nawet przy znakomitym opanowaniu języka inuktitut można mieć trudności z wyjaśnieniem tych tajemnic w sposób zrozumiały dla kogokolwiek. W pewnym sensie duchowny sam się naraził na frustrację, gdy jego wywody przyjęte zostały gromkim śmiechem. Reakcję tę zinterpretował jako świadectwo szczególnie złośliwego charakteru Inuitów, aczkolwiek powtórzył przekonanie typowe dla większości misjonarzy, iż nawet „najgorsi” Autochtoni, skłonieni do nawrócenia, byłiby przykładnymi chrześcijanami.

Późniejsze doświadczenia w zachodniej Arktyce przyczyniły się wręcz do powstania stereotypu „nienawracalności” Inuitów³⁹². Misjonarze powracający do idei tego

³⁹¹ Zob. E. PETITOT OMI, *Journal du R.P. Petitot au T.-R.P. Supérieur Général*, s. 188.

³⁹² Po okresie pierwszych podróży z lat 1860-1877 dopiero w 1889 r. powrócono do idei misji wśród Inuitów delty Mackenzie. O. Camille Lefebvre OMI skierowany do tej posługi przez bpa Henri'ego Farauda udał się wraz z o. Emilem Grouardem OMI w okolice Peel's River. Wizyty w obozowiskach Inuitów w latach 1890-1896 nie przynosiły jednak nawróceń, stąd oblaci zdecydowali się zawiesić tę działalność i skoncentrować całą swą uwagę w regionie na ewangelizację Indian Loucheux. Powrócono do niej dopiero w drugim dziesięcioleciu XX w. Zob. E. GROUARD OMI, *Lettre au R.P. Sardou, Procureur Général*, *Missions* 28(1890), s. 445-451; F. LAUGRAND, *Mourir et renaître*,



O. Alfons Gasté OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

apostolatu w początkach XX w. musieli zmierzyć się z tą opinią także wobec swych przełożonych, od których zależały decyzje personalne i inwestycje finansowe przy podejmowaniu kolejnych zadań duszpasterskich. W tym kontekście należy interpretować listy i sprawozdania poprzedzające powstanie pierwszej stałej misji w Chesterfield Inlet w 1912 r.

Spadkobiercą wizji o. Gastégo został w początkach XX w. o. Arsène Turquetil OMI (1876-1955). To jego osobista inicjatywa umożliwiła rozpoczęcie i utrzymanie trwałego zaangażowania Kościoła katolickiego w centralnej Arktyce kanadyjskiej. O zainteresowaniu, jakim cieszyły się jego podróże do obozowisk Inuitów, świadczy publikacja w 1908 r. prawie czterdziestostronicowego raportu w „Annales de la Propagation de la

Foi pour la Province de Québec et de Montréal”. Było to najdłuższe sprawozdanie dotyczące misji w Kanadzie zamieszczone w tym periodyku od początku lat dziewięćdziesiątych XIX w., kiedy to ks. Jean-Baptiste Proulx (1846-1904) relacjonował wizytę pasterską bpa Lorraina w wikariacie apostolskim Pontiac³⁹³.

W listach o. Turquetila można dostrzec próbę najbardziej kompletnego opisu Ludności Rodzimej, jaką może zaoferować publicystyka misyjna omawianego okresu. Nie wahał się on krytykować pewnych obyczajów czy praktyk religijnych. Wraz z ekstremalnym ubóstwem dostrzegł u Inuitów skłonność do hipokryzji. Jednocześnie wyliczył różne pozytywne cechy: inteligencję, siłę woli, samokontrolę, czułość, takt, naturalną otwartość na innych ludzi. Wyraził nawet opinię, iż kiedy pewnego dnia te wartości ujrzą światło dzienne, Inuici wyprzedzą Indian w stopniu rozwoju swego narodu. Co więcej, w jego krytyce nie ma elementu samozadowolenia z przy-

s. 143; E. GROUARD OMI, *Rapport sur le Vicariat de Athabasca-Mackenzie*, Missions 31(1893), s. 365-384.

³⁹³ Por. J.B. PROULX, *Douze cents milles en canot d'écorce ou première visite pastorale de Mgr. N.Z. Lorrain, évêque de Cythère, vicaire apostolique de Pontiac, dans ses missions sauvages du haut des rivières Ottawa et Saint-Maurice, de Waswanipi et de Mékiskan*, APFQM 16(1892), s. 13-44, 99-148, 195-253; A. TURQUETIL OMI, *Premier essai d'apostolat chez les Esquimaux. Sept mois de voyage dans le Nord-Est de la Saskatchewan*, APFQM 32(1908), s. 58-96.



O. Arsène Turquetil OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

należności do „wyższej cywilizacji”. Na właściwe niektórym Europejczykom poczucie wyższości misjonarz patrzył z rezerwą³⁹⁴.

To, co najbardziej godne reprimendy w stylu życia Inuitów, Turquetil postrzegał jako typowe dla jakiejkolwiek społeczności ludzkiej pozbawionej prawdziwej wiary. Więcej zresztą postanowił przemilczeć, niż opisać. Sugerował przy tym, iż „współcześni prorocy” naturalnej szczęśliwości człowieka, podważający konieczność idei Boga, doświadczając bezpośrednio stylu życia „ludzi natury”, dziękowaliby Bogu właśnie za to, że należą do świata ucywilizowanego przez religię³⁹⁵. Turquetil zdecydowanie polemizował także ze zwolennikami tradycyjnego szamanizmu.

Nie lekceważył tych praktyk, stwierdzając tajemniczość prawdziwych uzdrowień dokonywanych za przyczyną szamana, trudnych do osiągnięcia nawet przy wykorzystaniu nowoczesnych środków farmaceutycznych. Dostrzegając jednak w systemie szamańskim sprzyjanie postawom zemsty, nieprzyjaźni i zmysłowości, widział go ostatecznie jako efekt działania demona, zdolnego do wywoływania dobrych skutków w imię utrzymania stanu większego zła. Z dokładnością obserwacji etnografa łączyła się tu wiara misjonarza, która nie lekceważyła rzeczywistości świata duchowego.

W 1912 r., w przeddzień rzeczywistej fundacji Chesterfield Inlet, Turquetil napisał kolejny obszerny raport, poprzez który – jak się wydaje – pragnął zdobyć większe poparcie przełożonych dla swej inicjatywy. Nie znaczy to, że za wszelką cenę próbował wtłoczyć Inuitów w schemat „dobrego tubylca”. Przedstawił jednak obraz zdecydowanie pozytywny. Zgodnie z jego charakterystyką Inuici nie byli jakimś żalonym ludem, który tylko walczył o przeżycie w biedzie i zacofaniu. Nieprzyjazna

³⁹⁴ „Mais je ne veux pas médire de ces pauvres païens, car je suis persuadé qu’il y a chez eux de grandes et excellentes qualités, mais le paganisme tourne toutes leurs énergies vers le mal. Qu’y a-t-il d’étonnant d’ailleurs? Qu’étaient, il y a quelque cent ans, ces nations qui aspirent aujourd’hui au premier rang parmi les peuples civilisés?”. A. TURQUETIL OMI, *Première tentative d’apostolat chez les Esquimaux. Rapport au Directeur des «Missions»*, s. 484-503, tu: 495.

³⁹⁵ Zob. tamże, s. 330-353.

dla Europejczyków Arktyka była przede wszystkim ich ziemią – czyli ojczyzną. Jako jej odwieczni mieszkańcy odznaczeni się oni energią, inicjatywą, zaradnością, umiejętnością dostosowania się do rozmaitych nieprzewidywalnych okoliczności. Cechowało ich umiłowanie pracy, brak poczucia wyższości wobec tych, którym wiedzie się gorzej, godność osobista. Troszczyli się o dobro rodziny bez egoizmu, pogardy lub zazdrości wobec innych. Nie byli dużymi dziećmi, którym można coś narzucić, imponując drobiazgami bez znaczenia czy też powołując się na osiągnięcia własnej „wyższej cywilizacji”. Poza troską o sprawy pierwszej potrzeby odznaczeni się zamiłowaniem do rzeźby i wykazywali zdolności artystyczne³⁹⁶. Turquetil konkludował: jeśli dotychczas biali myśleli głównie o poprawie warunków życia Inuitów od strony materialnej, a ci potrafili świetnie adaptować wszelkie nowinki techniczne do swoich potrzeb, to dlaczego mieliby nie zaakceptować tak samo najwyższego dobra, jakie niesie ze sobą cywilizacja, tj. znajomości prawdziwego Boga?³⁹⁷

Czytając raporty o Turquetil rodzi się wrażenie, iż w początkach XX w. era literackich „dzikusów” (*sauvages*) dobiegała powoli końca. Co prawda misjonarze o naturalnie życzliwym usposobieniu wobec Ludności Rodzimej pojawiali się na każdym etapie dziejów chrystianizacji Kanady, tak jak nigdy nie brakowało duchownych nastawionych bardzo krytycznie do miejscowych kultur. Katolicka ewangelizacja Inuitów, zwłaszcza po 1912 r., wniosła jednak nową jakość do piśmiennictwa misyjnego. Nie bez znaczenia była tu odwieczna fascynacja Europejczyków Arktyką i jej mieszkańcami. Z drugiej strony pierwsze stałe katolickie placówki na ziemiach Inuitów zaczęły powstawać w czasie, kiedy to powoli zaczęto uświadamiać sobie naiwność bezkrytycznego poczucia wyższości białej rasy wobec Autochtonów. W ciągu kolejnych dziesięcioleci taka postawa stanie się całkowicie nie do zaakceptowania³⁹⁸.

³⁹⁶ A. TURQUETIL OMI, *Chez les Esquimaux du Keewatin*, Missions 50(1912), s. 420-444.

³⁹⁷ Turquetil pisał: „En un mot, de tous les sauvages que j'ai rencontrés jusqu'ici, ce sont les Esquimaux du nord qui se rapprochent le plus du monde civilisé. (...) Et s'ils comprennent et imitent si bien le monde civilisé, ne faut-il pas espérer que la religion du monde civilisé les attirera leur aussi? (...) Je me sens au cœur un immense désir du salut de ces pauvres âmes, toute païennes encore, qui avides de civilisation, ne soupçonnent rien encore du premier et du plus grand bienfait de la civilisation: la connaissance du vrai Dieu?”. Tamże, s. 439-440.

³⁹⁸ W 1913 r. młody towarzysz o. Turquetila w Chesterfield Inlet, o. Armand Le Blanc OMI, pisał: „(...) je ne puis me résoudre à regarder les Esquimaux comme des sauvages, car je ne vois pas en quoi ils puissent être inférieurs aux blancs, à moins que l'aisance et le confortable de la vie constituent une réelle supériorité, et la pauvreté une infériorité. De plus, on sent que les Esquimaux sont avides de s'instruire (...)”. A. TURQUETIL OMI, A. LE BLANC OMI, *Fondation de la première mission chez les Esquimaux du Keewatin*, Missions 51(1913), s. 470.

W drugiej połowie XIX w., równoległe do typowo duszpasterskich relacji, podległych zmiennym emocjom misjonarzy, pracujących nieraz w wielkim odosobnieniu, pojawiły się także pierwsze próby bardziej obiektywnych interpretacji dziedzictwa kanadyjskich Autochtonów, które wykraczają już poza schemat misyjnej relacji-sprawozdania. Większość z nich wyrosła na gruncie poszukiwań możliwości pogodzenia faktu istnienia tak różnorodnych kultur amerindiańskich z Objawieniem poświadczonym przez Pismo św.³⁹⁹ Niekiedy w miejscowych tradycjach dopatrywano się także przesłanek w najślabszy choćby sposób potwierdzających dosłowną wykładnię biblijnej wizji stworzenia i historii świata.

Już w 1839 r. jeden z misjonarzy zanotował interesującą opowieść o stworzeniu świata, podaną przez Autochtonów z okolic Témiscamingue i Abitibi:

W czasie, kiedy wszędzie była tylko woda, bóg Wiskain nakazał bobrowi zanurkować po grudkę ziemi. Ten przy pierwszej próbie nie zdołał dotrzeć do dna. Zastąpił go szczur, któremu ostatecznie się ten wyczyn powiódł, lecz powróciwszy do swego pana, z wysiłku stracił przytomność. Wiskain, wzięwszy odrobinę ziemi, sprawił, że zaczęła ona nabierać olbrzymich rozmiarów, aż wysłany na zwiady kruk doniósł, że jest już odpowiednio duża. Ptak, wykonując zadanie mu zlecone, nie był całkowicie posłuszny mistrzowi, pożywił się bowiem mięsem padliny, którą znalazł po drodze. Z tego powodu, za karę, po powrocie stał się zupełnie czarny⁴⁰⁰.

Duchowny dostrzegł w tym opowiadaniu elementy odpowiadające tradycji popotopu i grzechu pierworodnego. Uznał je nawet za o wiele bardziej logiczne od pomysłów europejskich wolnomyślicieli, którzy „własne ekstrawaganckie wizje stawiali ponad objawionym tekstem Księgi Rodzaju”.

Nie był to pierwszy misjonarz pracujący na kontynencie amerykańskim, który interpretował rodzimą kulturę amerindiańską z myślą o odrzuceniu ideowych roszczeń ateizmu i krytycyzmu naukowego, a także ich zastosowania do studiów biblijnych oraz historycznych, znajdującego w Europie wielu zwolenników⁴⁰¹. Już w 1724 r. w Paryżu ukazały się dwa wydania obszernej pracy wspomnianego wyżej francuskiego jezuitę Josepha Lafitau, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, uważanej za jedno z pierwszych *stricte* etnograficznych dzieł literatury światowej⁴⁰².

³⁹⁹ Por. K. BIRKET-SMITH, *Ścieżki kultury*, s. 13-14.

⁴⁰⁰ Ch.E. POIRÉ, H. MOREAU, *Extrait du journal d'une mission faite en 1839, aux lac Témiscaming et Abbitibi, au Grand Lac et au lac La Truite, & c. par. Messrs. Poiré et Moreau*, RMDQ 2(1840), s. 52-54.

⁴⁰¹ Osiemnastowieczni wolnomyśliciele także powoływali się na amerindiańską kulturę, podejmując się krytyki chrześcijaństwa. Zob. P. HAZARD, *Kryzys świadomości europejskiej, 1680-1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 34-35.

⁴⁰² Zob. J. LAFITAU SJ, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris 1724, 4 vol.

Autor, prezentując w pierwszym rozdziale cel i zakres swego studium podjął się krytyki takich europejskich publikacji, z kościelnymi włącznie, które ukazywały amerykańskich Autochtonów jako pozbawionych religii, kultu, praw, rządu i obyczajów – „jednym słowem, jako istoty, w których oprócz kształtu ciała nie ma nic ludzkiego”⁴⁰³. Zdaniem Lafitau było to wyobrażenie całkowicie nieprzystające do rzeczywistości i krzywdzące Ludność Rodzimą. Ponadto argumentacja ta zawierała jeszcze jedno ukryte niebezpieczeństwo – dostarczała broni ateistom, podważając tezę o konieczności istnienia religii i powszechności idei Boga. Według misjonarza nawet niedoskonałe wierzenia dają ostatecznie świadectwo ważne z punktu widzenia katolickiej apologetyki. W przeciwnym bowiem wypadku łatwo stwierdzić, że każda religia pojawia się dopiero jako wytwór bardziej zorganizowanych społeczeństw i służy jedynie władzy, wykorzystującej ludzką naiwność, strach i zabobonność⁴⁰⁴. Poświadczenie religijności Amerindian stało się ostatecznie elementem obrony chrześcijaństwa w dobie ówczesnych kontrowersji. Lafitau posłużył się w tym celu analizą porównawczą i zestawiał obyczaje amerykańskiej Ludności Rodzimej oraz ludów znanych z historii starożytnej. Doprowadziło to w konsekwencji do pytania o pochodzenie mieszkańców kontynentu amerykańskiego i o możliwość kontaktów między dalekimi przodkami Autochtonów oraz ludami antycznymi. Co ważne, francuski jezuita nie uległ pokusie formułowania zbyt pośpiesznych konkluzji przy braku oczywistych dowodów. Natomiast w XIX w. podobne pytanie skłoniło niektórych bardziej niecierpliwych intelektualnie misjonarzy do poszukiwania śladów tradycji żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej w kulturach rodzinnych Ameryki.

Ze szczególną dokładnością zajął się tym problemem znany ze swych ambicji i dokonań naukowych o. Emile Petitot OMI, długoletni misjonarz wikariatu apostołskiego Athabasca-Mackenzie. W grudniu 1877 r., do kolejnego tomu wydawanego w Paryżu periodyku misyjnego oblatów, „Missions de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée”, dodany został suplement z monografią tegoż duchownego, zatytułowaną *Six légendes américaines identifiées à l'histoire de Moïse et du peuple Hébreu*. Skrócona wersja tej pracy ukazała się trzy lata później w piśmie Stowarzyszenia Rozkrzewiania Wiary w Quebecu⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Tamże, vol. 1, s. 5.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 5-6.

⁴⁰⁵ Zob. E. PETITOT OMI, *Six légendes américaines identifiées à l'histoire de Moïse et du peuple Hébreu*, Missions 15 (1877), s. 583-751; E. PETITOT OMI, *Légendes Américaines Identifiées à l'histoire de Moïse et du Peuple Hébreu*, APQ 4(1880), s. 33-79. Pracę tę opublikowało także poczytne czasopismo „Les Missions Catholiques”.



O. Emile Petitot OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

O tym, że z etnograficznego punktu widzenia teren, na który wkraczał o. Petitot, nie był zupełnie bezpieczny, świadczy nota, jaką została opatrzona pierwsza publikacja duchownego. Redakcja „Missions” nie czuła się kompetentna do krytycznej oceny pracy, zatem odpowiedzialność naukową za przedstawione konkluzje pozostawiała całkowicie w gestii misjonarza. Chwaląc jego trud badawczy i zachęcając innych do podobnych wysiłków, sugerowała jednocześnie większą ostrożność przy identyfikacji rzekomych zbieżności kulturowych w odległych od siebie cywilizacjach⁴⁰⁶.

W czasie swej kariery misjonarskiej Petitot był świadkiem i uczestnikiem procesu niezwykle dynamicznego rozwoju struktur Kościoła katolickiego na obszarach kanadyjskiego północnego zachodu. Rzeki: Saskatchewan, Athabasca, de la Paix i Mackenzie, oraz jeziora: Reniferowe, Athabasca, Nievolnicze i Niedźwiedzie, wyznaczały geograficzne ramy dla tej „białej epopei”, jak nazwano w tradycyjnej historiografii pierwsze kilkadziesiąt lat ewangelizacji północnej części kontynentu amerykańskiego⁴⁰⁷. Ludność Rodzima na tym obszarze należała do athapaskańskiej rodziny językowej i cieszyła się dobrą opinią, jako szczerze podatna na szybką akceptację chrześcijaństwa. Nie bez znaczenia był fakt jej dość znacznego oddalenia od reszty kraju, w którym cywilizacja euroamerykańska robiła coraz większe postępy. Duchowni zresztą chętnie podtrzymaliby ten stan izolacji, oczywiście z myślą o formacji idealnych katolickich wspólnot. Wolni od wpływów często jawnie antychrześcijańskich ideologii, jakie wyznawało coraz więcej Europejczyków, Amerindianie dalekiej północy zrekomensowaliby w ten sposób Kościołowi straty ponoszone na starym kontynencie.

⁴⁰⁶ E. PETITOT OMI, *Six légendes américaines identifiées à l'histoire de Moïse et du peuple Hébreu*, [nota redakcji], s. 583.

⁴⁰⁷ Por. L.F. ROUQUETTE, *L'Épopée blanche*, Paris 1926. Petitot przybył na obszar kanadyjskiego północnego zachodu w roku utworzenia wikariatu apostolskiego Athabasca-Mackenzie. W latach 1862-1878 pracował kolejno w Fortach: Providence, Good Hope, Resolution, Rae, McPherson, Norman i Simpson.

Było to zgodne z popularną wówczas wizją historii Kościoła, według której każde prześladowanie owocowało ostatecznie jeszcze większym rozprzestrzenieniem się chrześcijaństwa⁴⁰⁸.

Kierując swoje zainteresowania badawcze w stronę tychże ludów, Petitot podkreślał ich wyjątkowość oraz znaczenie dla nauki. Charakteryzując ogólnie amerykańskie tradycje ustne, u Autochtonów zamieszkujących tereny subarktyczne, zwłaszcza zaś u Indian Dene, dostrzegał jasność i prostotę myśli oraz brak elementów baśniowych. W przeciwieństwie do szczepów południowych, ich legendy nosiły znamiona prawdziwych historii, a nawet przypominały swą mądrością biblijne przysłowia⁴⁰⁹. Misjonarz poddał analizie podania występujące w różnych wersjach w tradycji Indian Chipewyan (Montagnais), Dene, Yellowknife, Loucheux (Kutchin) i Kri, a także niektóre obrzędy i ceremonie, włączając tu taniec Słońca Indian Blackfeet. Zebrany w ten sposób materiał porównawczy zawierał opowieść „O dziecku wychowanym przez swą babkę”, „O mistrzu różgi”, „O bogu księżycowym”, „O złotym dziadku” itd. We wszystkich autor opracowania dopatrywał się czytelnego nawiązania do historii Mojżesza, cudownego wyratowania go z rzeki, wyjścia z Egiptu oraz wędrówki Izraelitów przez pustynię. Pomijając szczegóły wywodów księdza-etnologa, należy podkreślić, iż stawiał on sobie ostatecznie jeden cel – wziąć udział w dyskusji naukowej o pochodzeniu rdzennej ludności Ameryki, za podstawę argumentacji uznając wartość naukową Biblii. Badaczy, którzy próbowali iść inną drogą, autor oskarżył o nienaukowość, a nawet o formułowanie paradoksalnych i niedopuszczalnych tez, jak choćby o pochodzeniu Indian wprost z kontynentu amerykańskiego⁴¹⁰. Krytykował współczesny sobie sceptycyzm i materializm niektórych kręgów inteligencji, podkreślając jednocześnie, iż od ich szacunku i uznania bardziej ceni sobie prawdę.

O ile redakcja paryskich „Missions” podchodziła z pewną rezerwą do intuicji o. Petitota, w Quebecu spotkał się on ze znacznie bardziej zdecydowaną aprobatą. We wstępie do jego pracy stwierdzono tam, iż pochodzenie wszelkich tradycji religijnych świata wprost z Pisma św. jest „faktem niemal całkowicie dowiedzio-

⁴⁰⁸ Por. APF 1(1842), s. 9-10; A. CLABAUT OMI, *Deux hivers chez les Esquimaux Netchiliks du pôle magnétique*, Missions 71(1937), s. 454.

⁴⁰⁹ E. PETITOT OMI, *Six légendes américaines identifiées à l'histoire de Moïse et du peuple Hébreu*, [nota redakcji], s. 589-590.

⁴¹⁰ Zob. tamże, s. 737.

nym naukowo”. Redakcja była zachwycona, iż Autochtoni „naszych lasów” – jak pisano – „posiadają legendy tak analogiczne do biblijnych prawd objawionych”⁴¹¹. Przypomina to katolicką naukę o „przygotowaniu ewangelicznym” i „zasiewie Logosu”, sformułowaną już w starożytności przez św. Justyna (ok. 100-167), filozofa i męczennika. W pierwotnym założeniu miała ona służyć dialogowi ze spuścizną cywilizacji antycznej i afirmacji jej pozytywnych wartości. Tymczasem w swoim dziewiętnastowiecznym wydaniu zdawała się bardziej odpowiadać idei misji rozumianych jako dosłowne „nawracanie pogan”, czyli „ponowne kierowanie ich do tradycji”, z której niegdyś – jak argumentowano – wyrosli. Podejście takie mogło w pewnej mierze przyczynić się do deprecjacji duchowego dziedzictwa Amerindian, choć z drugiej strony trudno określić, jaki był stosunek innych misjonarzy do teorii Petitota. Najprawdopodobniej wpływ wspomnianych teorii na praktykę misyjną nie był poważny⁴¹².

Jakkolwiek by ich nie oceniać, publikacje Petitota otwierały nowy etap piśmiennictwa kościelnego XIX w., zmierzający do stopniowego zastąpienia dotąd głównie duszpasterskich relacji i listów bardziej metodycznym opisem kultur rodzimych oraz dziejów ich chrystianizacji. To z niego zrodzi się właściwa historiografia podejmująca temat chrystianizacji Kanady w szczegółowych opracowaniach i studiach. Co ciekawe, równoczesna ewolucja periodyków misyjnych sprawi, iż przybiorą one bardziej popularny charakter, w przypadku niektórych zaś przekształcą się w pisma naukowe, otwarte w sposób szczególny na systematyczne badanie historii misji⁴¹³.

⁴¹¹ E. PETITOT OMI, *Légendes Américaines Identifiées à l'histoire de Moïse et du Peuple Hébreu*, s. 33.

⁴¹² Pozytywne cechy wierzeń rodzimych z korzeniami biblijnymi wiązał także bp Taché. Jednak określał je także jako „zbyt zagłuszone morzem przesądów i zabobonów”, których ugruntowania strzegli szamani, podejrzewani nawet o bezpośrednie kontakty z demonem. Zob. A. TACHÉ OMI, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique. Suite*, s. 252-253.

⁴¹³ W ten sposób na przykład miejsce pisma „Missions de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée” zajął periodyk „Etudes Oblats” poświęcony studiom nad historią i duchowością oblatów. To pierwsze przestało ukazywać się w 1972 r.

ROZDZIAŁ 3

OPTYKA TRADYCYJNEJ HISTORIOGRAFII DOTYCZĄCEJ MISJI W KANADZIE W XIX I XX W.

Ukazujące się na bieżąco w różnego rodzaju periodykach relacje i sprawozdania misjonarzy, omówione skrótowo powyżej, już w drugiej połowie XIX w. uzupełnione zostały o bardziej systematyczne opracowania dotyczące dziejów chrystianizacji Ludności Rodzimej w Kanadzie. Autobiografie i biografie najbardziej znanych duchownych utorowały drogę typowo historycznej literaturze, choć jeszcze przez całe dziesięciolecie interpretacje zawierane w tych publikacjach czerpały obficie z zaplecza teologicznego. W ten sposób dopełniał się obszar historiografii kościelnej. Swoisty etap przejściowy od epistolografii do historiografii w ścisłym tego słowa znaczeniu wyznaczyła memuarystyka misyjna.

3.1. Między epistolografią a historiografią

Kontekstem historycznym, w którym zrodziły się pierwsze bardziej systematyczne narracje dziejów misji, były postępy w ewangelizacji kanadyjskiego północnego zachodu.

W 1844 r. wydawało się, że istniejąca już od 1818 r. misja nad Rzeką Czerwoną, w dzisiejszej Manitobie, zazna okresu względnej stabilizacji. 16 kwietnia podległe jej terytorium, obejmujące cały obszar północy i zachodu kontynentu amerykańskiego, odłączono od diecezji Quebecu i podniesiono do rangi wikariatu apostolskiego. Z centrum w Saint Boniface i kilku pobliskich placówek prowadzono ewangelizację w kierunku Jeziora Górnego, rzeki Saskatchewan i Fortu Edmonton. 21 czerwca do grupy pracujących tam czterech misjonarzy dołączyli dalsi dwaj księża – Joseph Bourassa (1817-1894) i Louis François Laflèche (1818-1898) oraz cztery siostry szare

z Montrealu⁴¹⁴. Tragiczna śmierć ks. Darveau jeszcze tegoż roku na powrót zagroziła planowanemu rozwojowi misji. Bp Provencher podjął na nowo gorączkowe poszukiwania dodatkowego personelu. Pozytywnie na jego apel odpowiedzieli oblaci, od niedawna posiadający swą centralną placówkę w Longueuil koło Montrealu.

W 1845 r. redakcja „Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec” donosiła, iż 16 kwietnia dwóch oblatów – Joseph-Pierre Aubert (1814-1890) i Alexandre-Antoine Taché (1823-1894) – wyruszyło do wikariatu apostolskiego Północnego Zachodu⁴¹⁵. W momencie przybycia do Saint Boniface nieco ponad dwudziestoletni Taché był jeszcze subdiakonem, lecz wkrótce przyjął święcenia diakonatu i kapłańskie oraz rozpoczął aktywną pracę misyjną, otwierając wraz z ks. Laflèche’em nową placówkę misyjną w Île-à-la-Crosse, na północny wschód od Fortu Edmonton, i docierając aż do jezior Athabasca i Reniferowego. To właśnie ów młody oblat miał w przyszłości odcisnąć szczególne piętno na kościelnym rozwoju kanadyjskiego północnego zachodu, jako następcą Provenchera na stolicy biskupiej, a następnie arcybiskupiej, w Saint Boniface⁴¹⁶.

Odpowiednio 1 grudnia 1843 r. oraz 16 kwietnia 1844 r. utworzone zostały także wikariaty apostolskie Kolumbii (Oregonu) oraz Rzeki Czerwonej (Północnego Zachodu). Terytoria te zostały zatem wyłączone spod bezpośredniej jurysdykcji bpa Quebecu, choć zachowane zostały wszelkie kontakty personalne oraz wsparcie finansowe metropolii dla odległych misji. W 1845 r. uzupełniono także tytuł głównej

⁴¹⁴ Bp Provencher z końcem lata 1843 r. przebywał w Kanadzie, szukając misjonarzy dla swego dystryktu. Dotąd wraz z nim posługiwali tam księża Thibault (podróże do rzeki Saskatchewan i do Fortu Edmonton), Belcourt (obszar na zachód od jeziora Winnipeg, aż po Rainy Lake) i Darveau (terytorium wokół i na północ od jeziora Winnipeg, aż do The Pas nad rzeką Saskatchewan). Bourassa i Laflèche wywodzili się z seminariów duchownych z Nicolet i Quebecu. Zob. *Mission de la Rivière Rouge*, RMDQ 6(1845), s. 71-72; J.N. PROVENCHER, *A Mgr. l'évêque de Québec, 6 Juillet 1844, 29 Juillet 1844*, RMDQ 6(1845), s. 98-101.

⁴¹⁵ *Mission de la Rivière Rouge*, s. 72. Decyzja o otwarciu nowej placówki i wysłaniu do niej dwóch zakonników podjęta została przez superiora oblatów w Kanadzie, o. Josepha Guiguesa OMI (1805-1874), na wyraźne polecenie założyciela i przełożonego generalnego oblatów, bpa Marsylii, Eugeniusza de Mazenoda (1782-1861). Początkowo O. Guigues był przeciwnikiem takiego rozpraszania nielicznego jeszcze personelu. De Mazenod pisał: „Ne venez pas invoquer les difficultés de votre position en Amérique à raison des nombreux appels qui vous sont faits et de la pénurie des sujets. Nous connaissons tout cela, (...) ; je vous ordonne d'écrire à Mgr de Juliopolis [Provencher] que nous consentons à la demande qu'ils nous avait faite pour son Vicariat apostolique et que vous avez à cet effet deux missionnaires à sa disposition”. E. DE MAZENOD, BP, *Au p. Guigues, Marseille, 24 Mai 1845*, w: *Lettres aux correspondants d'Amérique, 1841-1850*, red. Y. BEAUDOIN OMI, Rome 1977, vol. 1, s. 123-125.

⁴¹⁶ Zob. R. CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, s. 38-43; R.J.A. HUEL, *Archbishop A.-A. Taché of Saint Boniface. «The Good Fight» and the Illusive Vision*, Edmonton 2003.

publikacji misyjnej diecezji Quebecu. Ponieważ nadal zamieszczano w niej relacje z obszarów północnego zachodu oraz z terytorium Oregonu, które były już niezależnymi wikariatami, w imię precyzji odtąd aż do 1872 r. brzmiał on: „Rapport sur les missions de la diocèse du Québec et autres qui en ont fait ci-devant partie”. Chociaż w latach pięćdziesiątych XIX w. zamieszczono tam jeszcze 12 listów autorstwa Tachégo, adresowanych głównie z misji Île-à-la-Crosse, najważniejsze publikacje tego autora dotarły do czytelników w kolejnym dziesięcioleciu. Był to tom wspomnień, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, wydany w Montrealu w 1866 r., oraz tamże, trzy lata później, pomyślany jako uzupełnienie wcześniejszej pracy, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*⁴¹⁷. Jak wyraził to sam bp Taché, o ile wspomnienia dotyczyły głównie pracy misyjnej i duszpasterskiej, szkic miał poszerzyć je o informacje historyczne i geograficzne na temat ziem północnego zachodu.

Szlakiem utartym przez publikacje bpa Tachégo podążyli z czasem kolejni autorzy. Jak wykazuje poniższe zestawienie, pamiętniki i autobiografie misjonarzy nie przestały się ukazywać nawet w drugiej połowie XX w., choć styl ich kompozycji uległ znacznej ewolucji. Można także dostrzec, iż niemal wszyscy autorzy zdobyli swe doświadczenie misyjne na terytoriach północnych Kanady, należą więc bez wyjątku do Zgromadzenia Oblatów. Czas posługi duszpasterskiej poszczególnych autorów pokrywa się z niemal wszystkimi najważniejszymi etapami politycznej i kościelnej historii Kanady na przełomie XIX i XX w. Pierwszy z wymienionych duchownych udokumentował okres pionierski dla rozwoju struktury Kościoła na obszarze dzisiejszych prowincji Manitoby, Saskatchewan, Alberty oraz Terytoriów Północno-Zachodnich.

TABELA 5

Najważniejsi autorzy wspomnień i autobiografii misyjnych w Kanadzie w XIX i XX w.

MISJONARZ		KRAJ POCHODZENIA ORAZ MIEJSCE PRACY MISYJNEJ
O. bp Alexander Taché OMI	(1823-1894)	Dolna Kanada → Manitoba
O. Emile Petitot OMI	(1838-1916)	Francja → Athabasca-Mackenzie
O. bp Emile Grouard OMI	(1840-1931)	Francja → Athabasca-Mackenzie
O. Adrien G. Morice OMI	(1859-1938)	Francja → Kolumbia Brytyjska

⁴¹⁷ A. TACHÉ OMI, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*; A. TACHÉ OMI, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, Montréal 1869. Obie prace ukazały się także w periodyku misyjnym oblatów. Zob. *Missions* 4(1866) oraz 8(1869).

O. Joseph Le Treste OMI	(1861-1955)	Francja → Terytoria Północno-Zachodnie
O. bp Gabriel Breynat OMI	(1867-1954)	Francja → Mackenzie
O. André Steinmann OMI	(1912-1991)	Francja → Arktyka Wschodnia
O. Rogier Vandersteene OMI	(1918-1976)	Belgia → Północna Alberta
O. René Fumoleau OMI	(1926-)	Francja → Terytoria Północno-Zachodnie

Źródło: Publikacje autorów zawarte w bibliografii do niniejszej pracy.

Ważne były też doświadczenia kolejnych autorów. Biskupi Grouard i Breynat stali się świadkami stopniowego zaangażowania rządu federalnego Kanady w regulowanie sytuacji Indian północnego zachodu poprzez system traktatów numerowanych. Z ich publikacji można poznać stopień zaangażowania misjonarzy w realizację administracyjnych inicjatyw państwowych na przełomie XIX i XX w.⁴¹⁸ Z kolei ojcowie Le Treste i Vandersteene prezentują rodzaj narracji, który można nazwać typowym pamiętnikiem misjonarza, dążącego do utrwalenia kolejnych etapów swej pracy, bez szczególnego zaangażowania w kwestie teoretyczne bądź historyczne⁴¹⁹. O. Morice należał do odchodzącej powoli w przeszłość kategorii misjonarzy-ekspertów, którą wcześniej reprezentował o. Petitot. Troszczyli się oni ogromnie o naukowość swych prac, co jest ewidentne także w przygotowanych tomach autobiograficznych⁴²⁰. Wreszcie ojcowie Steinmann i Fumoleau reprezentują to pokolenie misjonarzy, które musiało zmierzyć się z radykalnymi przeobrażeniami społeczeństw rodzimych po 1945 r. Ich odpowiedzią było zaangażowanie na polu socjalnym i troska o uznanie podstawowych potrzeb i roszczeń Autochtonów w Kanadzie⁴²¹.

We wspomnianych już publikacjach biskupa Tachégo uderza żywy i zwięzły styl wypowiedzi oraz jasność toku rozumowania. Są one poparte nie tylko osobistymi

⁴¹⁸ Zob. E. GROUARD OMI, *Souvenirs de mes Soixante ans d'Apostolat dans l'Athabasca-Mackenzie*, Lyon, Paris 1923; G. BREYNAT OMI, *Cinquante ans au pays des neiges*, Montréal 1945-1948, 3 vol. Podtytuły kolejnych tomów to: *Chez les Mangeurs de Caribou*, *Voyageur du Christ* oraz *L'Evêque volant*.

⁴¹⁹ Zob. J. LE TRESTE OMI, *Souvenirs d'un missionnaire breton dans le Nord-Ouest canadien*, Sillery (Québec) 1997; R. VANDERSTEENE OMI, *Wabasca. Dix ans de vie Indienne*, tłum. J. de Deken OMI, Gemmenich 1960. Oryginał napisany w języku flamandzkim: *Walaska of Tien Jaar Indiaan Met de Indianen*.

⁴²⁰ E. PETITOT, *Chez les Grands Eskimos*, Paris 1887; E. PETITOT, *En route pour la mer Glaciale*, Paris 1888; E. PETITOT, *Quinze ans sous le cercle polaire, Mackenzie, Anderson, Youkon*, Paris 1889; E. PETITOT, *Autour du Grand Lac des Esclaves*, Paris 1891; E. PETITOT, *Exploration de la région du Grand Lac des Ours*, Paris 1893; A.G. MORICE OMI, *Souvenirs d'un missionnaire en Colombie Britannique*, Winnipeg-Saint Boniface 1933; D.L.S. [A.G. MORICE], *Fifty Years in Western Canada. Being the Abridged Memoirs of Rev. A. G. Morice OMI*, Toronto 1930.

⁴²¹ A. STEINMANN OMI, *La Petite Barbe*; R. FUMOLEAU OMI, *Cinquante ans chez les Dènès*, La Crèche 2001.



Bp Alexandre Taché OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

doświadczeniami autora, ale jego ogólnym czytaniem i znajomością literatury dotyczącej kanadyjskiego północnego zachodu. *Vingt années de missions* nie można nazwać autobiografią w ścisłym tego słowa znaczeniu. Są raczej usystematyzowanym zbiorem wspomnień, albo lepiej: rozbudowaną kroniką pracy misyjnej duchownych działających na obszarze od Wielkich Jezior do Gór Skalistych i rzeki Mackenzie. Relacjonują fakty rok po roku, opisują podróże, zakładanie placówek, zmiany personalne itp. Wzmianki o działalności autora są pisane zawsze w trzeciej osobie.

Taché nawet przeprosił czytelników za zbytne zaprzatanie ich uwagi sobą, kiedy z konieczności podjął nieco szerzej temat okoliczności swej nominacji biskupiej. Z perspektywy lat widział ją jednak jako przełomowy i opatrnościowy moment w rozwoju obłackiego zaangażowania w diecezji Saint Boniface. Okres po 1851 r. nazwał „drugim etapem historii naszych misji”.

Kontakty z Ludnością Rodzimą Taché przedstawił bez nadmiaru interpretacji oraz balastu emocjonalnego, a postępy chrystianizacji – w całym ich realizmie, z sukcesami i porażkami. Do tych ostatnich należała choćby decyzja czasowego zamknięcia misji wśród Sauteux regionu Rzeki Czerwonej, wśród których przez lata pracował z niewielkimi rezultatami ks. George-Antoine Belcourt (1803-1874)⁴²². Rekompensatą było poszerzenie terytorium objętego czynną ewangelizacją. Bardziej „posłuszni natchnieniom łaski Bożej” okazali się bowiem Indianie Kri z okolic Île-à-la-Crosse oraz Montagnais (Chipewyan) z regionu Athabasca. Nie znaczy to, żeby i w ich przypadku nie dokonywał się proces żmudnego podejmowania decyzji, z całą różnorodnością reakcji za lub przeciw nowej wierze. Taché widział go jednak jako coś właściwego ludzkiej naturze, którą jednakowo reprezentują „dzieci lasu i dzieci cywilizacji”⁴²³. Obecne w pracy krytyczne sądy o Autochtonach nie narzucają się ani nie dominują

⁴²² A. TACHÉ OMI, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, s. 19.

⁴²³ „Le cœur qui, chez l'enfant des bois comme chez l'enfant de la civilisation, est si souvent le grand contradicteur de la saine raison, faisait encore ses objections pratiques. Néanmoins le triomphe de la foi était assuré”. Tamże, s. 27-28.

nad całością narracji. Należy podkreślić, iż *Vingt années de missions* to publikacja duszpasterza – koncentruje się na progresie ewangelizacji, podkreśla momenty przełomowe tego procesu oraz poświęcenie i zaangażowanie personelu misyjnego. To duchowni są na pierwszym planie, ich wiara i wytrwałość w dążeniu do celu owocują akceptacją chrześcijaństwa przez „prymitywne i barbarzyńskie ludy”.

Ogólne wyobrażenie o Ludności Rodzimej jest jednak pozytywne. Podążanie misjonarzy na północ jest motywowane nadzieją dotarcia do Autochtonów wciąż lepiej nastawionych wobec chrześcijaństwa, a przy każdym nowym etapie tej ekspansji nadzieje misjonarzy zdają się potwierdzać, nawet jeśli czasem są poddawane próbie. Gdy zaś chodzi o bardziej szczegółową charakterystykę ludów rodzimych, to znacznie więcej miejsca poświęcił jej autor w swej drugiej publikacji, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*. Omówiwszy w niej najpierw ogólnie obszar północnego zachodu Ameryki, jego granice i warunki naturalne, system wód, organizację polityczną, handlową i kościelną, w rozdziale szóstym Taché podjął temat ludności zamieszkującej podległe mu terytorium. Podzielił ją na trzy grupy: Metysów, nacje napływowe oraz Indian (*Les Sauvages*).

Co do pierwszych, autor zwrócił głównie uwagę na Metysów „kanadyjskich” (przymiotnik ów oznaczał wówczas utożsamienie z dziedzictwem Nowej Francji). Opisał ich wady i zalety, aczkolwiek ostrzegł przed opacznym rozumieniem swej wypowiedzi oraz przesadnym podkreślaniem cech negatywnych. Dał do zrozumienia, iż nierzadko dochodziło do prób niesłusznego poniżania tej grupy społecznej, zestawianej nawet z rzekomo stojącymi na wyższym poziomie Metysami angielskimi⁴²⁴. Co ciekawe, jednym z istotnych kryteriów takiej oceny był status społeczny odpowiednio myśliwych lub rolników. Utrzymujący się z polowania byli uważani za stojących niżej od uprawiających ziemię – ci ostatni, np. w okolicy Rzeki Czerwonej, opisani zostali jako „świetni rolnicy i uczciwi ludzie”, podczas gdy ich pobratymcy z głębi kraju to „myśliwi, niewiele różniący się od dzikich najgorszego pokroju”. Sam biskup wolałby, aby zaprzestano polowań na bizona, zwłaszcza że zmniejszająca się z roku na rok liczba tych zwierząt groziła w niedługim czasie wybuchem prawdzi-

⁴²⁴ „J'estime les métis anglais, mais ils me pardonneront d'affirmer que, par caractère, ils ne sont nullement supérieurs à leur compatriotes d'origine canadienne. Ces derniers ont été méprisés, vilipendés, accusés, et ce, très souvent d'une manière injuste et déloyale. Ces accusations quand on sait d'où elles viennent, perdent de leurs poids, où plutôt, retombent de toute lourdeur, sur ceux qui les formulent”. Tamże, s. 69.

wego kryzysu w społeczności, dla której były podstawą utrzymania. Takie a nie inne zajęcie wynikało jednak często z uwarunkowań zewnętrznych, a nie etnicznych. Niedostrzeganie tego faktu, przy jednoczesnym surowym osądzie stylu życia i moralności danej społeczności, mogło mieć pozory celowej dyskryminacji Metysów, poprzez swe korzenie pokrewnych nacji francuskiej oraz wierze katolickiej. Wyrażała się w tym złożoność sytuacji na kanadyjskich preriach, która w niedługim czasie miała nawet zaowocować pierwszym poważnym kryzysem w łonie nowo powstałego Dominium Kanady:

Jest oczywiste, iż w Departamencie Północnego Zachodu, odkrytym dzięki energii kanadyjsko-francuskich podróżników, ich potomkowie są dziś klasą upośledzoną społecznie. Na pewno jednak nie można udowodnić ich niższości moralnej. Metysi angielscy mają więcej ziemi uprawnej, są bogatsi i lepiej wykształceni. Ale nie są wcale bardziej uczciwi, szczerzy, lojalni i obyczajni. Cenię powiedzenie naszych dawnych podróżników, które nadal jest prawdziwe w ustach wielu: «Jestem biedny, ale Bogu dzięki – mam honor»⁴²⁵.

Cały ów spór toczył się wokół dwóch ideałów życia – osiadłego i przewidywalnego rolnika oraz niespokojnego ducha i łowcy przygód, a zatem w jakiś sposób „dzikiego” myśliwego. W opinii protestanckich autorów ów drugi stan był wypadkową cech obu ras, z których wywodzili się Metysi kanadyjscy, a więc indiańskiej i francuskiej⁴²⁶. W kontekście tego rodzaju polemiki, zabrawszy głos w obronie części Metysów, bp Taché rozwinął nieco szerzej także temat Ludności Rodzimej. Znana jest zwłaszcza jego wyważona definicja „dzikich” – *les sauvages*:

Imieniem „dzikich” (*sauvages*) określa się w Kanadzie wszystkie szczepy autochtoniczne Ameryki. Anglicy nazywają ich „Indianami”, wszędzie można spotkać też określenie „Czerwono-skórzy”. Bez podejmowania dyskusji nad słusznością poszczególnych nazw, przyjmijmy dla rdzennych mieszkańców Departamentu Północy określenie „dzicy”. Nie chodzi o to, że wszyscy

⁴²⁵ Tamże, s. 72. Biskup nie występował przeciw komukolwiek, lecz jedynie w obronie części populacji kanadyjskiego północnego zachodu: „Je reconnais, volontiers, les excellentes qualités des métis-anglais, seulement je voudrais que leur panégyristes reconnussent aussi les qualités de nos métis-canadiens”. Tamże, s. 73.

⁴²⁶ Taché zacytował pracę Sir Johna Richardсона, *Arctic searching expedition*: „In character the half breeds vary according to their paternity; the descendants of the Orkney laborers (...) being generally steady, provident agriculturists of the protestant faith; while the children of the roman Catholic Canadian voyagers have much of the levity and thoughtlessness of their fathers, combined with that inability to resist temptation, which is common to the two races from which they have «sprung»”. Był to w mniemaniu biskupa przykład całkowicie niesprawiedliwego osądu. Komentował on: „Il y a trop de noblesse dans le sang français pour permettre qu'il soit ainsi méprisé”. A. TACHÉ OMI, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, s. 72.

odznaczają się barbarzyńskim i dzikim charakterem. Coś dzikiego jest raczej w ich sposobie życia, w przeciwieństwie do społeczeństw „cywilizowanych”, posiadających zorganizowaną religię, rządy, prawa, uprawiających sztuki piękne i rozwijających przemysł⁴²⁷.

Na siedmiu stronach biskup podjął się charakterystyki ogólnej Autochtonów, wśród których następnie wyróżnił i opisał kilka etnicznych wspólnot – *Algonquins*, *Assiniboines*, *Pied-noirs*, *Tchippeweyans* lub *Montagnais* oraz *Esquimaux*. W jego prezentacji najważniejsza teza brzmi: „dzicy” są ludźmi, pod względem fizycznym i duchowym. Wydaje się to stwierdzeniem banalnym, lecz jest takim jedynie pozornie. W miarę lektury wywodów autora staje się jasne, iż nie chwycił on za pióro tylko w celu udostępnienia swej wiedzy innym. Taché równie często informował, jak i polemizował. Było tak zarówno w przypadku Metysów kanadyjskich, jak i Ludności Rodzimej. Biskup nie powielał stereotypu „dobrego dzikusa”⁴²⁸. Jednocześnie uderzał w przesadnie negatywne wyobrażenia tych, którzy nigdy nie nawiązali prawdziwej znajomości z Indianami. Dostrzegalne różnice w wyglądzie i zachowaniu przypisywał warunkom zewnętrznym, a nie jakiemuś determinizmowi, wynikającemu z rzekomej niższości rasowej. Jak twierdził Taché, poddany temu samemu traktowaniu Indianin okaże się bardziej elegancki i przystojny od niejednego białego, który szczyci się swym wyglądem. Inteligencją także przewyższy sporą część wykształconych Europejczyków, jeśli tylko będzie miał okazję uczyć się.

Wywody biskupa może nie stanowią jakiegoś przełomu w traktowaniu Autochtonów w literaturze, niemniej jednak wyjątkowo jak na ówczesny klimat intelektualny brzmi jedna z jego konkluzji: Indianie „z pewnością mogą się wiele nauczyć od społeczeństw cywilizowanych, jednak mają także wiele właściwych sobie zdolności do zaoferowania innym”. Zatem według Tachégo „czerwonoskóry” to człowiek, zdolny do przyjęcia wiary w Boga, ale też zdolny ją odrzucić. Nawet jako „niewierzący” nie różni się niczym od „niewierzących białych”. Jak kazał to sformułować typowy styl kaznodziejski owego okresu – obaj mogą być tak samo „niewolnikami zmysłów, pychy i złości”⁴²⁹.

⁴²⁷ Tamże, s. 73.

⁴²⁸ „Comme ils étaient ignorants et insensés ceux qui, pour blasphémer contre la religion régénératrice, rêvaient l'existence dans les forêts d'Amérique d'un peuple primitif jouissant d'un bonheur imaginaire! Comme ces utopies, ces rêves d'imaginations en délire ou de cœurs dépravés sont loin de la triste réalité! J'ai passé plus de moitié de ma vie dans ces pays, et malgré le spectacle habituel de la misère, et d'une misère quelquefois partagée avec ceux qui l'endurent, j'en suis encore à me faire la question: comment les sauvages peuvent-ils vivre?”. Tamże, s. 75.

⁴²⁹ Tamże, s. 78.

Wątek etnograficzny zawarty w pracach bpa Tachého w jeszcze większym stopniu rozbudowywali misjonarze odznaczający się ambicjami ściśle badawczymi. Choć siłą rzeczy wielu duchownych było znawcami rodzimych języków czy obyczajów, w większości wiedzę swą wykorzystywali w celach typowo duszpasterskich⁴³⁰. Publikowali więc modlitewniki, tłumaczenia tekstów biblijnych, pieśni itd. Słowniki i gramatyki opracowywane przez pionierów miały służyć przede wszystkim kolejnym pokoleniom misjonarzy. Niektórzy jednak brali czynny udział w dyskusjach wykraczających poza zainteresowania ściśle religijne, poszukując dla swej wiedzy i znajomości przedmiotu uznania świata nauki. „Przedmiotem” byli oczywiście sami Autochtoni.

Zakresem swych zainteresowań naukowych uwagę przyciągają zwłaszcza dwaj oblaci, wspomniany już o. Emile Petitot oraz o. Adrien Gabriel Morice (1859-1938). Okres ich czynnego zaangażowania misyjnego obejmuje przełom XIX i XX w. Co ciekawe, młody Morice stawiał swe pierwsze kroki na kontynencie amerykańskim w latach osiemdziesiątych XIX w., w momencie, kiedy z powodów zdrowotnych Petitot definitywnie rozstawał się z misjami. Ponadto, o ile Petitot, wraz z bpem Tachém, symbolizują przejście od zwykłych relacji misyjnych do bardziej refleksyjnych i naukowych opracowań, Morice, niejako przejmując i rozwijając styl ich publikacji, zdołał umieścić w swym dorobku także prace ściśle historyczne. Obaj duchowni-eksperci imponują międzynarodowym uznaniem świata nauki⁴³¹. Jeżeli zaś chodzi o zagadnienie dziejów misji na omawianym wstępnym etapie rozwoju historiografii, w swych autobiografiach jako jedni z ostatnich podjęli szerzej temat ogólnej charak-

⁴³⁰ Zob. G. CARRIÈRE OMI, *Contribution des Oblats de Marie Immaculée de langue française aux études de linguistique et d'ethnologie du Nord Canadien*, „Culture” 12(1951), s. 213-226; Y. BEAUDOIN OMI, *Traductions de l'Écriture Sainte, par les missionnaires catholiques, dans les langues indiennes et esquimaude du Canada*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 8 (1974), s. 203-212.

⁴³¹ Morice był członkiem następujących organizacji naukowych: Académie Française, Société Géographique de Paris, Royal Canadian Institute, Société de Philologie de Paris, Anthropological Association of America, Ethnological Committee of the British Association for the Advancement of Science, Club Anthropologique d'Ottawa, Society of Natural History of British Columbia, Historical and Scientific Society of Manitoba, Geographical Societies of Quebec and Neuchâtel (Switzerland), Sociétés historiques de Saint Boniface et du Nord Ouest Canadien. Lista taka ukazywała się pod jego nazwiskiem na stronie tytułowej każdej z publikacji, przynajmniej od lat dwudziestych XX w. Zob. A.G. MORICE OMI, *Disparus et survivants. Etudes ethnographiques sur les Indiennes de l'Amérique du Nord*, Winnipeg 1928; A.G. MORICE OMI, *The Great Déné Race*, St. Gabriel-Mödling (Vienna), br. Znacznie skromniejsza nota towarzyszyła nazwisku poprzednika, w publikacji z 1887 r.: „Ancien Missionnaire, Officier d'Académie, Lauréat des Sociétés de Géographie de Paris et de Londres, Membre de plusieurs Sociétés Savantes”. Zob. E. PETITOT, *Les Grands Esquimaux*, Paris 1887.

terystyki Ludności Rodzimej na tle kronikarskiego ujęcia poszczególnych etapów własnej posługi.

Petitot, należy zauważyć, pisał swe wspomnienia w przeciągu kilku lat po zakończeniu pracy w północnej Kanadzie i po odejściu ze Zgromadzenia Oblatów – opublikowano je w latach 1887-1893. Czuł się pokrzywdzony i zlekceważony przez swych dawnych współbraci, których oskarżał o zazdrość i brak zrozumienia. Osiedlony w małej miejscowości we Francji jako ksiądz diecezjalny, wracał z nostalgią do lat swej posługi misyjnej. „Tak – pisał – jest dla mnie źródłem słodkiej radości wspominać postaci kochanego i dobrego ludu, który mnie wówczas przyjmował z otwartymi rękami, w cieple swych naiwnych uczuć oraz z podziwem nieznającym zazdrości”. Dawny misjonarz dodawał: „Jego wspomnienie leczy przykre poczucie porażki i wypełnia samotną egzystencję, tak jak niegdyś jego cnoty były pociechą mojej prymitywnej posługi”⁴³².

Można by się spodziewać, iż Petitot będzie nadmiernie idealizował Autochtonów, prawem kontrastu do społeczności białych, od której, we własnym odczuciu, wiele wycierpiał. Był o to idealizowanie zresztą faktycznie oskarżany przez niektórych czytelników, choć sam zaprzeczał ewentualności takich intencji. W istocie jego publikacje oraz zawarte w nich oceny Ludności Rodzimej ukazują dylemat autora zmuszonego do poszukiwania własnej przestrzeni prawdy między obserwowaną rzeczywistością a zakorzenionym stereotypem. To napięcie wyraża ścieranie się typowego dla XIX w. pragnienia wiedzy i szczegółowego opisu z doświadczeniem częściowej niewyraźności istoty człowieka oraz jego kultury. Wydaje się przy tym, iż w porównaniu do stylu argumentacji misjonarza dalekiej północy, wywody jego młodszego współbrata z Brytyjskiej Kolumbii, Morice’a, są już o wiele bardziej uproszczone.

Petitot – przynajmniej na poziomie literackim – potrafił zachwycić się ludźmi, których spotykał. Z całą pewnością nie przestał być Europejczykiem i szczerze przekazywał swe negatywne odczucia w stosunku do pewnych zachowań Autochtonów, używał epitetów, był zde gustowany brudem w domostwach itd. Nie absolutyzował jednak swego osądu i miał świadomość, że sam może szokować np. Inuitów nieodpowiednim zachowaniem. Często w ten sposób łagodził wydźwięk wcześniejszych ocen, które pozostawione same sobie sprawiałyby wrażenie naiwnego etnocentryzmu. W jednej z prac opisał, jak to goszcząc u pewnej rodziny Inuitów, zapomniał

⁴³² E. PETITOT, *Quinze ans sous le cercle polaire*, s. XII.

przed wejściem do igloo wytrzepać śnieg ze swojej futrzanej odzieży. Ponieważ ludzie przebywali wewnątrz półnago, zwykle pochylenie się misjonarza zaowocowało nieprzyjemnym dla nich lodowatym prysznicem. Petitot rozumiał, iż w oczach Inuitów zachował się *jak dzikus*⁴³³.



O. Adrien Gabriel Morice OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

Jego narracja kończy się na roku 1877, kiedy to po kolejnej wizycie w Forcie McPherson polecenie przełożonych zmusiło duchownego do opuszczenia tych okolic. Czuł się wówczas akceptowany i szanowany przez Autochtonów, którzy żegnali go z żalem, dzieląc wątpliwości duchownego co do słuszności takiej a nie innej decyzji zwierzchników. Być może to doświadczenie pozwoliło Petitotowi nabrać większego dystansu do idei moralnej wyższości białej rasy? Z drugiej strony, szersze poznanie faktycznych problemów osobowościowych, jakie towarzyszyły aktywnej działalności misjonarza w północnej Kanadzie, uświadamia zasadniczą rolę jednostki i jej osobistych odczuć w kreowaniu obrazu Ludności

Rodzimej. W istocie nie można stwierdzić, na ile o. Petitot po prostu opisywał i komentował, a na ile dawał wyraz własnym konfliktom wewnętrznym.

W zestawieniu z jego tekstami – jakiegokolwiek motywy mogłyby wpłynąć na ich redakcję – charakterystyka Autochtonów pióra o. Morice’a nie posiada już tej złożoności. Cięży bardziej ku typowym europejskim stereotypom i brak jej siły wyobraźni, jaką da się odczuć w pracach o. Petitota, choć w ciągu całej swej działalności ten ostatni był dla duchownego z Brytyjskiej Kolumbii wzorem misjonarza i naukowca⁴³⁴. Morice uznał za gadnienie Ludności Rodzimej za główny temat swych autobiograficznych wspomnień, opublikowanych pod tytułem *Souvenirs d'un missionnaire en Colombie Britannique*.

⁴³³ „Sans m'en douter, je venais de commettre une incongruité impardonnable, un véritable acte de sauvagerie. «Ah! ces *Krablounet* [biali] qui se croient si polis, comme c'est grossier!» dirent murmurer ou penser ces braves gens”. E. PETITOT, *Les Grands Esquimaux*, s. 44.

⁴³⁴ Jak podkreśla jeden z biografów o. Morice’a, już jako młody oblat fascynował się on działalnością o. Petitota w północnej Kanadzie. Pracując w Brytyjskiej Kolumbii miał go uważać za „ideał misjonarza”. Biograf dodaje: „Morice’s later interests and achievements so closely parallel those of Petitot that it is difficult not to believe that Morice deliberately set out to emulate this «perfect missionary»”. D. MULHALL, *Will to Power. The Missionary Career of Father Morice*, Vancouver 1986, s. 4-5.

Opowieść zaczął co prawda od spotkania z biskupem-misjonarzem Witalisem Grandinem w 1874 r. we Francji, kiedy to jako młody student niższego seminarium duchownego po raz pierwszy poczuł pragnienie udania się na misje do Kanady. Szybko jednak czytelnik znajduje go już jako misjonarza skierowanego do pracy wśród Indian Tchilcotin, na zachód od rzeki Fraser. Autochtoni ci uważani byli za jeden z najbardziej „prymitywnych” szczepów na ziemiach kanadyjskich, ustępujący pod tym względem jedynie Inuitom (którzy oczywiście nie są Indianami). Autor nie wahał się poprzeć tej opinii faktami, wśród których naczelne miejsce zajmowały przykłady agresji, czy to wobec innych Indian, czy też białych. Co prawda nie wszyscy – jak pisał – byli „złodziejami i zabójcami”, a z czasem i wśród nich jednostki wyróżniały się prawdziwą pobożnością, lecz doświadczyły tego dopiero kolejne pokolenia misjonarzy – duchownemu bowiem „przypadła rola pioniera”. Podkreślał to także w kontekście ewangelizacji Indian Carrier, którą rozpoczął w 1885 r.

Szczegóły dotyczące kolejnych etapów pracy ewangelizacyjnej i naukowej misjonarza stanowią niemal całość treści wspomnień. Zamyka je rozdział poświęcony „mentalności indiańskiej” będący podsumowaniem tych wszystkich fragmentów pracy, w których opisy spotkań z Autochtonami już pozwalały czytelnikowi na choćby częściowe zbudowanie sobie wizerunku rdzennych mieszkańców Brytyjskiej Kolumbii. Morice zwrócił uwagę na zasadniczą „inność” Autochtonów. Miała ona dotyczyć nie tylko wyglądu zewnętrznego, lecz jeszcze bardziej myśli, idei, sposobu patrzenia na świat, formułowania sądów, aspiracji. Duchowny przyrównał je do poziomu dziecka. Powołał się przy tym na nieograniczone zaufanie Indian do lekarstw stosowanych przez białych, na pragnienie ich posiadania oraz w konsekwencji podatność na placebo⁴³⁵. Jeszcze lepszą okazją do podobnych refleksji był lęk Autochtonów przed nieznanymi im czynnościami, jak choćby zapisywanie imion w notatniku. Wielu kojarzyło się to ze zdobywaniem wpływu na daną osobę, zatem odmawiali misjonarzowi podania imion nieobecnych na modlitwie czy nauce katechizmu⁴³⁶. Dziecięcą naiwnością były dla Morice’a indiańskie wyobrażenia o księżach – że stanowią osobny rodzaj ludzi, że wiedzą wszystko itd., a także pragnienie pomocy Francuzom wyrażone przez pewnego Amerindianina, słyszącego o ich porażkach

⁴³⁵ A.G. MORICE OMI, *Souvenirs d'un missionnaire en Colombie Britannique*, s. 346-348.

⁴³⁶ „Nous aimons tous nos compatriotes. Comment pouvons-nous te les nommer, pour que tu enregistres leurs noms sur ton papier et qu'ils meurent aussitôt?”. Tamże, s. 350. Podobny lęk wywoływały fotografie.

w wojnie z Prusami z lat 1870-1871. Całość obrazu dopełnia skłonność Autochtonów do wyolbrzymiania, do przesady w opisie wydarzeń, a także pycha i próżność. Ta ostatnia wyrażała się specyficznie – nie poprzez gromadzenie dóbr materialnych, ale ich rozdawanie.

Nie ulega wątpliwości, że w swej charakterystyce misjonarz był jedynie reprezentantem stylu myślenia szerszej społeczności euroamerykańskiej. Przekazywany wizerunek nie tylko wyrażał jego osobiste odczucia, ale musiał być zrozumiały dla przeciętnego czytelnika⁴³⁷. Ten zaś zwykle chlubił się wyższym od Autochtonów poziomem intelektualnym i cywilizacyjnym. Nawet tak jednoznaczny w swych interpretacjach autor, jak o. Morice, pozwala dzięki niektórym wypowiedziom podejrzewać rodzaj rozdarcia, w jakim musieli żyć przynajmniej niektórzy misjonarze. Reprezentowali cywilizację – zarówno w wymiarze świeckim, jak i religijnym – która miała nauczać Ludność Rodzimą, a nie uczyć się od niej. Proces ten osadzony był w pewnych kanonach, których przekroczenie było wówczas nie do pomyślenia. Duchowni nie mogli uniknąć pokusy choćby częściowego włączenia się w świat zupełnie nowych relacji, a jednak by je wyrazić, musieli brać pod uwagę wymogi własnej kultury. Etnocentryczny Morice kończył swą prezentację „mentalności indiańskiej” wspomnieniem długich godzin spędzonych z Indianami na żartach i w śmiechu doprowadzającym do łez. Odpowiedzialny za to był miejscowy język, który dzięki swej strukturze pozwalał na niekończące się gry słów⁴³⁸.

Jeszcze w 1949 r. w podobnym do Morice’a stylu, zdradzającym dziś nadmierne poczucie wyższości Europejczyka, własną autobiografię opublikował misjonarz zachodniej Arktyki i ceniony autor, o. Roger Buliard OMI. W momencie ukazania się jego praca zyskała bardzo pochlebne recenzje prasy światowej⁴³⁹. Tymczasem o. Turquetil OMI, który niemal całe dorosłe życie spędził wśród kanadyjskich Indian i Inuitów, komentując pracę swego młodszego współbrata pisał, iż

⁴³⁷ Anna Helena Kerbiriou pisze o „commun dénominateur entre narrateur et le lecteur-spectateur des images, les stéréotypes”. Zob. A.H. KERBIRIOU, *Les Indiens de l'Ouest Canadien vus par les Oblats*, Sillery (Québec) 1996, s. 57.

⁴³⁸ Tamże, s. 358.

⁴³⁹ Zob. R. BULLIARD OMI, *Inuk. Au dos de la Terre*, Paris 1949. Recenzje zamieścił także polski przekład: „(...) Gdy Roger Buliard został kapłanem, Kościół rzymskokatolicki zyskał wielkiego misjonarza, ale świat literacki utracił pisarza równie wielkiego formatu. INUK jest wybitnym dziełem literackim”. [„Daily Telegraph”, Londyn]. „(...) Bohaterska pieśń o Arktyce... Znakomity reportaż, adresowany do wszystkich ludzi. Cudowna lektura niepozbawiona poczucia humoru. Książka, po którą chyba każdy wyciągnie rękę”. [„Bücherei und Bildung” (RFN)]. R. BULLIARD OMI, *Inuk. Misje na krańcu świata*, tłum. B. Hłasko, Poznań 1991.

jest rozczarowany. Ma wrażenie, że o. Buliard przesadza z wyższością białych nad Inuitami i ich upokarza. Prawdziwy misjonarz, kochający tych, do których został posłany, nie naraża ich na ośmieszenie i lekceważenie, ukazując w nadmiarze ich wady. (...) Podsumowując, nie zaleca czytania tej książki nowicuszom i klerykom myślącym o misjach w Arktyce, chyba że po uwrażliwieniu ich na dominującego w niej ducha przygody, który nie ma nic wspólnego z gorliwością prawdziwego misjonarza⁴⁴⁰.

Słowa te wyrażają rodzaj wrażliwości, która w różnym stopniu była obecna w całym okresie pisania sprawozdań, wspomnień i autobiografii misyjnych, choć zbyt często ustępowała ona wymogom konwencji literackiej, bardziej zrozumiałej dla szerszego grona czytelników. Niejeden duchowny mógł szukać uznania jako ekspert i znawca egzotycznych kultur. Wydaje się, iż odpowiedzialne pominięcie nadbudowy retorycznej podobnych publikacji jest nieodzownym wstępem do poszukiwań zarówno bliższego rzeczywistości obrazu Autochtonów, jak i pracujących wśród nich misjonarzy.

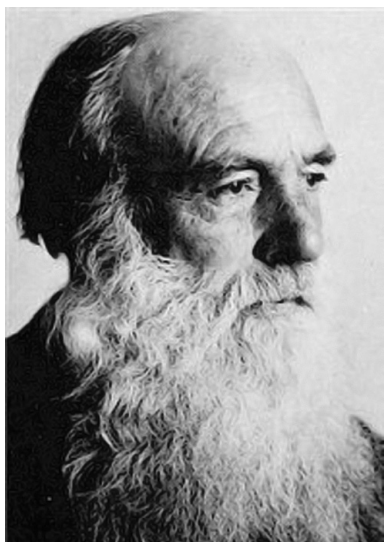
3.2. Świadkowie „końca dobrych dni”⁴⁴¹

Przyjmując teksty i narracje duchownych za pierwsze ogniwo w rozwoju historiografii oraz poszukując świadectw zmieniającego się stopniowo charakteru publikacji misjonarzy trudno oprzeć się wrażeniu, iż nie przedstawali oni nigdy egzystować na granicy świata wyobraźni i rzeczywistości. Jakkolwiek realne były wyzwania stojące zarówno przed nimi, jak i ludnością, którą ewangelizowali, jedni i drudzy zdają się być aktorami ostatniej wersji antycznego mitu o szczęśliwym ludzie Atlantydy.

Dążenie misjonarzy coraz bardziej na północ zostało już raz w niniejszej pracy określone jako poszukiwanie coraz lepiej nastawionych wobec chrześcijaństwa, możliwie idealnych Autochtonów. W jakiejś mierze krzyżowały się tu idee świecka i religijna. Pierwsza, od czasów Oświecenia, mówiła o szczęśliwym człowieku natury, druga, o możliwości stworzenia wzorowej społeczności chrześcijańskiej, Królestwa Bożego na Ziemi. Ta wymaginowana Atlantyda przeżyła ostateczną katastrofę wraz z wkroczeniem cywilizacji na dotąd niedostępne krańce świata, czyli na Terytoria Północno-Zachodnie. „Cywilizacja” miała oblicze kanadyjskiej administracji

⁴⁴⁰ Cyt. za: Ch. CHOQUE OMI, *Ataatatsiaraluk. Journal du Grand Nord*, Ottawa 2005.

⁴⁴¹ 31 marca 1899 r. bp Emile Grouard OMI napisał do o. Alberta Lacombe’a OMI: „You know, that the Government will make a Treaty with the Indians. This makes me extremely worried. Alas, our good days are over!”. Cyt. za: R. FUMOLEAU OMI, *As Long As This Land Shall Last*, s. 67.



Bp Emile Grouard OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

rządowej, która począwszy od 1871 r. regulowała sytuację Indian w zachodniej Kanadzie poprzez system traktatów numerowanych⁴⁴². Świadkowie tego procesu bezpośrednio poprzedzają rozwój typowej kościelnej historiografii, która zaczęła stopniowo opierać się na badaniach naukowych, a nie na doświadczeniu kontaktu z Ludnością Rodzimą. Powoli coraz mniej ważny stanie się *wizerunek, wyobrażenie czy idea Autochtona*. Na znaczeniu zyska konkretny człowiek oraz jego potrzeby w ramach rzeczywistego społeczeństwa. Historiografia skoncentruje się na faktach i strukturze, przy minimum interpretacji. Dawne piśmiennictwo misyjne stanie się publicystyką, często zaangażowaną społecznie.

Obszary objęte traktatami nr 8 i 11, podpisanymi odpowiednio w 1899 i 1921 r., obejmowały większą część zachodniej i północnej Kanady, z granicą na Górach Skalistych i Oceanie Arktycznym. Francuska etnolog Anna Helena Kerbiriou, nawiązując do całości kanadyjskiego piśmiennictwa misyjnego przełomu wieków, określiła ten teren jako symbol wciąż aktualnej egzotyki, na którą istniało wówczas nadal niemałe zapotrzebowanie czytelników⁴⁴³. „Wyobraźnia misyjna” miała tam osiągnąć swój punkt kulminacyjny, posiłkując się nie tylko doświadczeniem kontaktów międzyludzkich wewnątrz społeczeństw rodzimych, ale i przecuciem symbolicznego znaczenia samego terytorium.

Siła wyobraźni zawsze odgrywała znaczną rolę w literaturze misyjnej. Na krańcach północnego zachodu Kanady została jednak szybko skonfrontowana z realiami – duchowni nie mogli liczyć na wyłączny autorytet u miejscowej ludności, nawet jeśli w większości przyjęła ona katolicyzm. Bp Emile Grouard (1840-1931), świadek zawierania traktatu nr 8 w 1899 r., dawał otwarcie wyraz swoim obawom, iż wraz ze

⁴⁴² Zwiększe wpływ tego procesu na wyobraźnię misyjną ujęła Kerbiriou. Zob. A.H. KERBIRIOU, *Les Indiens de l'Ouest Canadien vus par les Oblats*, s. 53-64.

⁴⁴³ Kerbiriou wprowadziła nawet pojęcie dwóch „regionów literackich” – południowego i północnego. Pierwszy obejmował tę część kraju, w której pierwsze traktaty numerowane (1-7) z lat 1870-1877 ograniczyły swobodę Indian do rezerwatów. Według autorki południe Kanady w końcu XIX w. było w powszechnej opinii miejscem dogorywania tzw. *Vanishing Race*, zatem nie pojawia się także zbyt często w piśmiennictwie misyjnym. Tamże, s. 57, 60.

złożeniem pod nim indiańskich podpisów pewna era dobiega końca⁴⁴⁴. Rząd kanadyjski oczekiwał pomocy misjonarzy, cieszących się zaufaniem Indian, w prowadzeniu negocjacji. O. Albert Lacombe OMI (1827-1916) został mianowany członkiem komisji traktatowej, inni duchowni byli oficjalnymi świadkami lub tłumaczami.

Autobiografie i wspomnienia misjonarzy interpretują ów proces jako nieunikniony. Autorzy czuli się naturalnie odpowiedzialni za Ludność Rodzimą oraz byli realistami – władza państwowa posiadała autorytet, który należało szanować dla dobra ogółu. Poza tym relacje państwo-Kościół posiadały swoją specyfikę, zgodnie z którą duchowni chcieli uchodzić za sprzymierzeńców rządu, tym razem dla dobra powierzonych sobie wspólnot katolickich. To one były priorytetem. Dlatego bp Grouard, towarzyszący komisji traktatowej latem 1899 r., więcej miejsca poświęcił ewentualnym problemom afiliacji wyznaniowej szkół obiecanych Indianom przez rząd niż równie ważnej dla Autochtonów kwestii swobody łowiectwa i myślistwa. Z jego relacji wynika zresztą, że to sami Indianie pragnęli gwarancji swobody wyznania w mających powstać szkołach. Była to w opinii biskupa manifestacja ich wiary, podkreślająca przywiązanie do katolicyzmu – owoc pracy kilku pokoleń misjonarzy⁴⁴⁵.

Zdaniem bpa Grouarda Indianie niczego by nie zyskali, odmawiając podpisania traktatów. Rząd i tak rozszerzyłby swą władzę na całość kraju, Autochtoni straciliby zaś szansę na jakąkolwiek rekompensatę i gwarancje. Dlatego misjonarze nie wahali się nakłaniać liderów miejscowych społeczności do złożenia swych podpisów. Dziś jest oczywiste, że dla Ludności Rodzimej nie oznaczało to zrzeczenia się praw do własnych terytoriów, gdyż po prostu nie rozumowała ona w tych kategoriach⁴⁴⁶. Przeciwnie, sama idea „sprzedaży ziemi” czy też przyjęcia za nią rekompensaty była sprzeczna z sumieniem Indian. Jeden z nich wyraził to wprost, prosząc misjonarza o radę:

⁴⁴⁴ Biskup pisał: „Le pays de l'Athabasca fait partie du Canada et appartient à l'Angleterre. Jusqu'à ces derniers jours, ni l'Angleterre ni le Canada ne s'en étaient occupés, sinon pour en tirer des fourrures, objet d'un commerce lucratif. On ne nous avait même pas accordé un bureau de poste dans toute l'étendue de ce vaste territoire. La nouvelle de la découverte des riches mines d'or en Klondyke changea complètement la situation. De toutes parts des multitudes d'étrangers étaient arrivées (...). Tout cela obligeait le gouvernement à établir un système quelconque d'administration. C'est pourquoi il s'était décidé à traiter avec les Indiens du Nord, comme il avait fait avec ceux des prairies”. E. GROUARD OMI, *Souvenirs de mes Soixante ans d'Apostolat dans l'Athabasca-Mackenzie*, s. 357-358.

⁴⁴⁵ Zacytowane zostały słowa jednego z Indian: „Nous aussi, nous désirons que nos enfants soient instruits, encore faut-il savoir quel genre d'instructeurs le gouvernement veut nous donner. Prétend-il nous imposer ceux qui lui plaisent, ou bien voudra-t-il tenir compte de nos sentiments?”. Tamże, s. 369.

⁴⁴⁶ A.H. KERBIRIOU, *Les Indiens de l'Ouest Canadien vus par les Oblats*, s. 53; R. FUMOLEAU OMI, *As Long As This Land Shall Last*, s. 100.

Rząd proponuje nam odstąpienie mu naszego kraju, w zamian daje pieniądze. Tyle że ja nie stworzyłem tego kraju. To Bóg jest stwórcą nieba i ziemi. Jeśli przyjmę te pieniądze, stanę się winny kradzieży, ponieważ będę mógł być uznany za tego, który sprzedał nie swoją własność⁴⁴⁷.

W mniemaniu Autochtonów rząd tylko gwarantował im ochronę w zamian za udostępnienie przestrzeni ewentualnym osadnikom. Takie zresztą padały zapewnienia ze strony członków komisji⁴⁴⁸. Istniało jednak przeczucie zagrożenia dotychczasowej niezależności Ludności Rodzimej. W tym kontekście rola duchownych jako mężów zaufania była niezastąpiona, nawet jeśli – jak podkreślił badacz historii traktatów nr 8 i 11, o. René Fumoleau OMI – nie byli oni naiwnie przekonani, że traktaty rozwiążą na przyszłość wszystkie problemy Indian. Pragnąc rozwiać nadmiar powszechnych obaw, o. Lacombe pisał do bpa Grouarda późną wiosną 1899 r.:

Czyż Kościół i rząd nie podejmą współpracy, by oficjalnie otworzyć wielki Dystrykt Północy dla cywilizacji oraz braterskich stosunków i harmonii między białymi i Indianami? Czyż rząd nie docenia tego wszystkiego, co Kościół do tej pory uczynił dla dobra biednych Indian?⁴⁴⁹

Choć już od początku było jasne, że obie strony negocjacji nie przystępują do rozmów jako równi partnerzy oraz że zbyt wiele treści zawartych w traktacie miało formę obietnic, dopiero przyszłość pozwoliła na ich krytyczną ocenę. Misjonarze nakłaniający Autochtonów do zgody na propozycje rządowe czuli się po ojcowsku odpowiedzialni za ich dalszy los. Stąd też z upływem czasu coraz bardziej angażowali się w akcję społeczną na rzecz Ludności Rodzimej.

Niezależnie od istotnie głębszego zaangażowania w wydarzenia otaczające proces zawierania traktatu nr 8, bp Grouard w swej autobiografii wyróżnił przede wszystkim jego aspekty duszpasterskie⁴⁵⁰. Znacznie szerszą perspektywą zainteresowany był już bp Gabriel Breynat OMI (1867-1954), będący świadkiem części negocjacji z 1899 r., a w 1921 r. uczestniczący w większości rozmów poprzedzających podpisanie traktatu nr 11. Wystą-

⁴⁴⁷ E. GROUARD OMI, *Souvenirs de mes Soixante ans d'Apostolat dans l'Athabasca-Mackenzie*, s. 374. Biskup zwrócił uwagę na „une grande délicatesse de conscience de la part d'un pauvre Indien”. Tamże.

⁴⁴⁸ „Indeed, the Indians were generally averse to being placed on reserves. It would have been impossible to have made a treaty if we had not assured them that there were no intention of confining them to reserves. We had to very clearly explain to them that the provision for reserves and allotments of land were made for their protection, and to secure to them in perpetuity a fair portion of the land ceded, in the event of settlement advancing”. D. LIARD, J.H. ROSS, J.A.J. McKENNA, *Report of Commissioners for Treaty No. 8, Winnipeg, Manitoba, 22nd September 1899*, Ottawa 1966 [reprint], s. 7.

⁴⁴⁹ Cytat i wcześniejszy komentarz za: R. FUMOLEAU OMI, *As Long As This Land Shall Last*, s. 67-68.

⁴⁵⁰ Por. tamże, s. 99-100.

pił on w roli wyraziciela pewnych zastrzeżeń co do praktycznej realizacji postanowień traktatowych, a nawet na swój sposób wykazał ułomność podstaw tego systemu.

Nie ma tu mowy o otwartej opozycji wobec rządu. Biskup zwrócił jednak uwagę, iż traktaty nr 8 i 11 były *de facto* ultimatum Ottawy wobec Indian⁴⁵¹. Dyskusje poprzedzające podpisanie dokumentów nie miały wpływu na ich treść. Widoczne było tu całe polityczne uposledzenie Indian, swymi korzeniami sięgające początków brytyjskiego panowania nad Rzeką Świętego Wawrzyńca. Breynat podkreślał, iż żaden z traktatów nie przyznawał Indianom pełnych praw obywatelskich, choć byli pierwszymi mieszkańcami kraju zajmowanego z wolna przez Europejczyków. Na mocy umów mieli zrzec się praw wynikających z tego pierwszeństwa, uznanych w Proklamacji Królewskiej z 1763 r., ale nie zyskiwali prawa wyborczego. Stali się „podopiecznymi” Korony, poddanymi specjalnej ustawie, którą także opracowano bez najmniejszej konsultacji z zainteresowanymi. Imigranci swobodnie osiedlali się i bogacili na ziemiach od pokoleń żyjących Ludność Rodzimą, ta zaś znalazła się na marginesie społecznym i politycznym Kanady.

Misjonarze występowali jako mediatorzy między stroną rządową i Autochtonami, z myślą o pokojowym rozwoju sytuacji na kanadyjskim północnym zachodzie. Mieli zapewnić Indian, że rząd nie chce ich oszukać⁴⁵². Bp Breynat podkreślał, iż Ludność Rodzima w Kanadzie potraktowana została zdecydowanie bardziej humanitarnie niż to miało miejsce w Stanach Zjednoczonych. Wskazał on w tym kontekście na rolę i zasługi duchownych, jako na fakt powszechnie przyjęty i uznany⁴⁵³. Nie dotyczyło to już tylko samych traktatów, ale choćby problemów przy budowie linii kolejowej Canadian Pacific w 1883 r., czy zwłaszcza powstań Metysów w 1870 i 1885 r.⁴⁵⁴

Kwestie ogólne odpowiadają jednak teorii o pięknych założeniach i dopiero problemy szczegółowe potwierdzają stopień jej funkcjonalności. Rozumowanie autora omawianych wspomnień wykazuje tę zależność. Breynat, godząc się z koniecz-

⁴⁵¹ G. BREYNAT OMI, *Cinquante ans au pays des neiges*, vol. 1, s. 205.

⁴⁵² A. LACOMBE OMI, *Rapport du Manitoba, 19 Juillet 1877*, Missions 15(1877), s. 473-481, tu: 478.

⁴⁵³ G. BREYNAT OMI, *Cinquante ans au pays des neiges*, vol. 1, s. 198.

⁴⁵⁴ W 1870 r. bp Taché został nawet sprowadzony przedwcześnie z Europy, gdzie brał udział w soborze watykańskim I. W 1885 r. misjonarze zapobiegli eskalacji konfliktu poprzez skłonienie większości Indian do rezygnacji z walki po stronie Metysów. Jednocześnie na drodze oficjalnej postulowali uwzględnienie słuszných roszczeń Metysów i Ludności Rodzimej. W 1882 r. bp Grandin pisał do ministra spraw wewnętrznych: „Monsieur le ministre, vous me forcez à croire que j'ai eu tort d'avoir confiance en vous, parce que vous pouvez corriger les griefs dont je me plains, et vous les augmentez”. Zob. tamże, s. 198-200. Cytat w przypisie nr 9 w pracy Breanata.



Bp Gabriel Breynat OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

nością częściowej rządowej ingerencji w życie Indian i widząc jej możliwe pozytywne strony, nie przestawał wykazywać praktycznych zaniedbań i lekceważenia ze strony administracji, powołanej do służenia Ludności Rodzimej. Sprawiedliwość nakazywała upomnienie się o prawa Indian. Zawieranie traktatów, mediacje duchownych, akceptacja nieuniknionego rozwoju sytuacji społeczno-politycznej dawniej izolowanych terytoriów – wszystko to należało do kwestii ogólnych. Biskup równie szeroko poruszył zagadnienie konkretnych braków tworzonego od dziesięcioleci systemu.

Jeden z podanych przykładów mówił o sytuacji, kiedy to w 1944 r. w Fond-du-Lac państwowy

lekarz stwierdził u indiańskiego dziecka początki gruźlicy i uznał, że nie można nic więcej zrobić. Dziecko po prostu zostało skazane na stopniowy rozwój choroby. W tym samym niemal czasie rządowa ekspedycja weterynaryjna wysyłała próbki chorych zwierząt z Terytoriów Północno-Zachodnich do specjalistycznego zbadania na południu kraju⁴⁵⁵. Podobnych przykładów było więcej. Wyżsi urzędnicy odpowiedzialni za sprawy indiańskie przyznawali, że przez dłuższy czas nic nie czyniono w sprawie rosnącego zagrożenia gruźlicą wśród Ludności Rodzimej. Liczono, że „problem sam się rozwiąże”. A tymczasem Autochtoni mieli prawo do takiego samego leczenia, jak biali. Biskup zatem wzywał: „Niech politycy, których dotąd zwykle nie obchodziła kwestia zdrowia Indian, zaczną wreszcie wypełniać swe zadania!”⁴⁵⁶. Inne zagadnienia dotyczyły realizacji obietnic traktatowych, zwłaszcza wyjęcia spod obowiązku powszechnej służby wojskowej oraz wolności rybołówstwa i myślistwa. W obu przypadkach dochodziło do nadużyć, przeciw którym Indianie zaczęli protestować. Nawet jeśli podczas obu wojen światowych bardzo wielu Autochtonów zgłosiło się ochotniczo do wojska, nie godzili się oni jednak z próbami poddawania konkretnych osób obowiązkowi powszechnej mobilizacji, wbrew traktatom. Podkreślano też, iż w wielu przypadkach nie

⁴⁵⁵ Zob. tamże, s. 197.

⁴⁵⁶ „Aux politiciens qui se sont si généralement désintéressés jusqu'ici de la santé des Indiens, de remplir leur devoir!”. Tamże, s. 209.

respektuje się konsekwentnie praw Indian do utrzymania samych siebie w tradycyjny sposób poprzez polowanie, narażając ich na nierówne współzawodnictwo z białymi myśliwymi polującymi dla zysku na szeroką skalę⁴⁵⁷. Biskup wyrażał nadzieję na szybkie rozwiązanie wszelkich kontrowersji drogą oficjalną.

Autobiografia Breynata symbolizuje początek kolejnego etapu kościelnej historiografii, która odpowiada rzeczywistemu rozwojowi sytuacji na płaszczyźnie stosunków Ludności Rodzimej i misjonarzy. Ci ostatni coraz bardziej angażowali się w obronę praw Autochtonów, które niegdyś gwarantowali swym autorytetem, uczestnicząc w konsultacjach traktatowych. Wystarczy przypomnieć, iż w 1936 r. powstał Conseil Oblat des Œuvres Indiennes et Esquimaudes, mający na celu koordynację działań misjonarzy na rzecz poprawy całościowej sytuacji Ludności Rodzimej, wśród której pracowali. Członkami owej rady byli m.in. wszyscy wyżsi przełożeni zakonni oraz biskupi stojący na czele wikariatów apostolskich i diecezji uznawanych za misyjne, a więc i sam bp Breynat⁴⁵⁸.

Kolejne autobiografie powstające w tym okresie, oprócz zwyczajowego bogactwa faktów z codziennego życia misji, podejmują także temat tego coraz większego społecznego zaangażowania misjonarzy. Wśród Inuitów we wschodniej Arktyce kanadyjskiej w latach sześćdziesiątych XX w. o. André Steinmann OMI inspirował i pomagał zakładać lokalne spółdzielnie (*Cooperatives*), mające ułatwić Inuitom sprzedaż własnych produktów artystycznych przy jak najmniejszej liczbie pośredników, zatem z jak największą korzyścią dla lokalnych wspólnot. Inicjatywa ta wymagała pokonania niezliczonych trudności finansowych i politycznych, gdyż istnienie spółdzielni rodzimych wymagało odpowiedniego ustawodawstwa. W 1966 r. rząd federalny zgodził się na organizację spotkania wszystkich spółdzielni Inuitów (było ich wówczas 19) w Povungnituk, w północnym Quebecu. Postanowiono tam zjednoczenie działalności odpowiednio w ramach trzech regionów Arktyki. Była to forma przekazywania w ręce Autochtonów odpowiedzialności za własny los, w miejsce dotychczasowej opiekuńczości rządu czy misji. Sam o. Steinmann nie wysuwał się nigdy na czoło tych inicjatyw⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Tamże, s. 209-215

⁴⁵⁸ J.E.Y. LEVAQUE OMI, *Brief Description of Indianescom Oblate Indian-Eskimo Council Past and Present*, Ottawa 1973 [maszynopis], AD HR 8001.C73R 35.

⁴⁵⁹ A. STEINMANN OMI, *La Petite Barbe*, s. 285-314. Podobne spółdzielnie zakładano przy udziale misjonarzy także w miejscowościach indiańskich. Zob. R. FUMOLEAU OMI, *Cinquante ans chez les Dénès*, s. 14.

Podobnie misjonarz nie znajduje się na pierwszym planie całkiem specyficznej autobiografii o. Fumoleau OMI, *Cinquante ans chez les Dènès*. Jest to właściwie zbiór opowiadań o Autochtonach i drodze autora do stopniowej rezygnacji z pretensji do „posiadania” ich świata. Przybyły do regionu Mackenzie w 1953 r., w latach siedemdziesiątych stał się on świadkiem wydarzeń – jak pisał – analogicznych do dekolonizacji Afryki dwadzieścia lat wcześniej⁴⁶⁰. Podjął się wówczas kwerendy naukowej dotyczącej relacji miejscowej Ludności Rodzimej z administracją rządową i jako jej owoc opublikował w 1973 r. cenione studium historyczne traktatów 8 i 11, *As Long As This Land Shall Last. A History of Treaty 8 and Treaty 11*.

Poetycka autobiografia Fumoleau, poza nielicznymi wyjątkami, nie podaje dokładnych dat – podstawowe z nich zawarte są w poszerzonym wstępie do pracy. Nie ma w niej „moich dobrych Indian” czy „wspaniałych chrześcijan”. To raczej rozmaite wydarzenia czy rozmowy, które autor zanotował, mają umożliwić bliższe poznanie Dene.

W ten sposób dopełniła się przestrzeń ewolucji wczesnego piśmiennictwa misyjnego, które po etapie listów, raportów i sprawozdań przyjęło postać autobiografii i rozbudowanych wspomnień, by wreszcie ustąpić systematycznym pracom historycznym. Fumoleau zdawał się nie ufać już więcej własnemu oglądowi rzeczywistości. Nie komentował on niczego, jedynie obserwował i opisywał. Swój punkt widzenia ukrył za zasłoną poetyckości i stylu reporterskiego. Kontrastuje to wyrażenie z rzeczowością jego wcześniejszego studium historii traktatów. Dwie tak różne prace jednego autora obrazują zwiększające się w ciągu XX w. zapotrzebowanie na coraz bardziej obiektywne studium historii kanadyjskiej Ludności Rodzimej. W istocie najpierw kościelny nurt bardziej naukowej historiografii misji rozwijał się już od początku stulecia, równoległe do nadal kwitnącej epistolografii i memuarystyki misyjnej.

3.3. Paradygmaty tradycyjnej historiografii misji w Kanadzie

Na przełomie XIX i XX w. dokonywała się stopniowa profesjonalizacja badań historycznych w Kanadzie, wyrażająca się m.in. w powstaniu odpowiednich periodyków naukowych⁴⁶¹. W tym czasie zaczęły ukazywać się także pierwsze opracowania naj-

⁴⁶⁰ „On a souvent comparé le renouveau dènè des années 1970 à la décolonisation de l’Afrique, vingt ans plus tôt. Je me suis toujours senti privilégié d’avoir pu vivre cette période avec les Dènès, en partageant leurs espoirs et leurs travaux”. Tamże, s. 16.

⁴⁶¹ W 1896 r. George Wrong, profesor historii na Uniwersytecie Toronto założył rocznik „Review of Historical Publications Relating to Canada”, wzorowany na powstałym rok wcześniej „American

nowszych dziejów ewangelizacji Ludności Rodzimej, poparte badaniami źródłowymi, a nie tylko samym bezpośrednim doświadczeniem autorów. Zainteresowanie tą tematyką było jednak w większości ograniczone do środowiska misjonarzy oraz wspólnot kościelnych wspierających misje. W pewnym sensie postępy chrystianizacji były rozumiane jako wewnętrzna sprawa Kościołów, ewentualnie mogły służyć za przykład działalności charytatywnej.

Próżno by poszukiwać w profesjonalnych periodykach historycznych pierwszych dekad XX w. artykułów dotyczących wprost historii misji. W 1928 r. Arthur Doughty (1860-1936) wygłosił na dorocznym spotkaniu Kanadyjskiego Stowarzyszenia Historycznego (*Canadian Historical Association*) referat dotyczący wzrostu kanadyjskiego zainteresowania północno-zachodnią częścią kontynentu amerykańskiego⁴⁶². Nie poruszył on wcale tak drogiego kościelnej historiografii tematu błyskawicznego progresu działalności misyjnej, od kolonii nad Rzeką Czerwoną aż po deltę rzeki Mackenzie. Podkreślał raczej znaczenie tych faktów, które zaowocowały ostatecznie włączeniem wspomnianych ziem do Dominium Kanady w 1870 r. oraz konsekwentnym rozwojem osadnictwa euroamerykańskiego. Tylko dwukrotnie jest tam mowa o Autochtonach – raz w kontekście brytyjskich projektów z połowy XIX w. utworzenia kolonii karnej na Terytorium Północno-Zachodnim, na wzór Australii. Indianie mieli tam pełnić rolę uzbrojonych strażników. Za drugim razem wzmianka dotyczyła powstania Siuksów w Stanach Zjednoczonych w 1862 r.⁴⁶³

Ludność Rodzima nie była zatem wcale brana pod uwagę w toku politycznej ewolucji kraju, a w konsekwencji nie stanowiła przedmiotu zainteresowania profesjonalnych historyków. Tym bardziej nie były takim przedmiotem dzieje chrystianizacji. W opublikowanym w 1914 r. monumentalnym dziele wczesnej historiografii

Historical Review” oraz nieco starszym „English Historical Review”. W 1920 r. w jego miejsce zaczął ukazywać się kwartalnik „The Canadian Historical Review”. W 1923 r. powstała też organizacja Canadian Historical Association. Zob. M. SHORE, *Introduction*, w: *The Contested Past: Reading Canada's History. Selections from the Canadian Historical Review*, red. M. SHORE, Toronto, Buffalo, London 2002, s. 6-7; G. WRONG, *The Beginnings of Historical Criticism in Canada: a Retrospect, 1896-1936*, CHR 17(1936), s. 4-7.

⁴⁶² A.G. DOUGHTY, *The Awakening of Canadian Interest in the Northwest*, w: *Presidential addresses given at the annual meeting of the Canadian Historical Association*, CHA 1928, [online], http://www.cha-shc.ca/english/publ/jcha-rshc/addr_alloc/years/1928.cfm, dostęp: 7.09.2007.

⁴⁶³ Było to wydarzenie ważne w kontekście kanadyjskim o tyle, że kiedy dwa lata później Kongres Amerykański zlikwidował ulgi celne dla brytyjskich towarów importowanych tranzytem przez własne terytorium, a garnizon wojskowy wycofał się z Pembiny, wobec nadal aktualnego zagrożenia indiańskiego osadnicy znad Rzeki Czerwonej zaczęli rezygnować z dotąd korzystniejszej amerykańskiej trasy handlowej i pocztowej, a przez to zacieśnili swe związki z Kanadą. Zob. tamże.

kanadyjskiej XX w., *Canada and its Provinces*⁴⁶⁴, dwa rozdziały dotyczące Kościoła katolickiego i jego misji opracowane zostały przez księży. Obaj byli znani ze swych naukowych pasji, lecz nie posiadali formalnego historycznego przygotowania. Dzieje katolicyzmu na wschód od Wielkich Jezior przedstawił ks. Henri-Arthur Scott (1858-1931), kapłan diecezji Quebecu. Pozostałą częścią kraju zajął się przywoływany już wcześniej o. Adrien-Gabriel Morice OMI (1859-1938)⁴⁶⁵. Świecka społeczność akademicka nadal postrzegała kanadyjskich Autochtonów raczej jako obiekt badań właściwy antropologii, a nie historii. Wpłynęło to na specyfikę narracji kościelnych, nawet tych konsekwentnie stosujących elementy metody historycznej. Oczywiście i one podlegały wewnętrznej ewolucji polegającej głównie na stopniowym ograniczaniu interpretacji teologicznej na rzecz precyzyjnie dokumentowanej faktografii. W momencie powstawania pierwszych kościelnych syntez najnowszej historii misji w Kanadzie brakowało jednak alternatywnych punktów widzenia na ten aspekt wzajemnych stosunków Ludności Rodzimej i euroamerykańskiej, jakim były dzieje chrystianizacji. Autorzy-duchowni nie mieli z kim polemizować, zakres swych interpretacji ograniczyli zatem do kilku podstawowych paradygmatów, co ważne, czytelnych także w kontekście popularyzacji zaangażowania misyjnego Kościoła. Przejmowane często wprost z obfitego materiału źródłowego schematy interpretacyjne koncentrowały się na swoistym wizerunku misjonarza i podkreślały doniosłość jego służby.

Jeszcze bp Taché, opisując spotkanie jednego z duchownych z Ludnością Rodzimą w 1852 r. nad Wielkim Jeziorem Niewolniczym, wobec powszechnych gestów oddania i gorliwości Indian wykrzyknął jedynie: „Jak dobrze jest być misjonarzem!”. W ujęciu wczesnej literatury historycznej misjonarz był *wyjątkowym* reprezentantem białej społeczności. Autochtoni wyrażali to przekonanie zachowaniem pełnym szacunku i posłuszeństwa, poddaniem jego autorytetowi. W rozumieniu Tachégo podobne reakcje potwierdzały Boskie pochodzenie powołania misyjnego⁴⁶⁶. Porównanie z pracownikami kompanii handlowych także wykazywało niezwykłość duchownych. Handlarze podejmowali niebezpieczne podróże i docierali do obozowisk

⁴⁶⁴ *Canada and its Provinces. A History of the Canadian People and their Institutions by One Hundred Associates*, red. A. SHORTT, A.G. DOUGHTY, Toronto 1914, 23 vol.

⁴⁶⁵ Zob. H.A. SCOTT, *The Roman Catholic Church East of the Great Lakes, 1760-1912*, w: *Canada and its provinces*, vol. 11, s. 11-112; A.G. MORICE OMI, *The Roman Catholic Church East of the Great Lakes*, w: *Canada and its provinces*, vol. 11, s. 115-196.

⁴⁶⁶ „Pour croire à la divinité de la foi, il suffit de voir un pauvre Missionnaire au milieu des pauvres sauvages”. A. TACHÉ OMI, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, s. 51.

Ludności Rodzimej jedynie dla własnego zysku, podczas gdy misjonarze pragnęli dobra Autochtonów w jego najgłębszym wymiarze – wiary i życia wiecznego. Tak jak w większości pozostałych przypadków, podobna argumentacja opierała się na wczesnej korespondencji misyjnej⁴⁶⁷. Kontrast rzeczywiście był uderzający:

Zaginiony na bezkresnym pustkowiu, pośród ludzi bez kultury, zajętych wyłącznie zdobywaniem dóbr ziemskich i własnym zyskiem, misjonarz, czyli człowiek o sercu i umyśle uformowanym dla wyższych uczuć, czułby jedynie wstręt i zniechęcenie, gdyby nie motywacja płynąca z wiary. *Quam speciosi pedes evangelizantium!* Podczas gdy setki kupców poświęcają życie i zdrowie dla zdobycia dóbr przemijających, jeden jedynie misjonarz, tak samo pogrążony w wirze pracy, poszukuje dusz, aby otworzyć im niebo. Świat nie wyobraża sobie nawet, iż w swej samotności i biedzie jego dusza jest spokojna, a serce szczęśliwe⁴⁶⁸.

Opublikowana po raz pierwszy w 1921 r. popularna historia współczesnych misji w Kanadzie pióra o. Pierre'a Duchaussois OMI (1878-1940) to samo porównanie wyrażała zwięźle na jednej z ilustrowanych stron. Zdjęcie, na którym samotny człowiek stał na tle bogatej kolekcji futer, podpisane zostało lakonicznie: „Futra handlarza” (*La fourrure du commerçant*). Zamieszczona poniżej fotografia ukazywała namiot, w którym kapłan odprawiał mszę św. Przed taką prowizoryczną kaplicą klęczała pobożnie grupa Autochtonów, a komentarz opisywał tę scenkę słowami: „Dusze misjonarza” (*Les âmes du missionnaire*). Autor nie zaprzeczył jednak, że misjonarze z początków ewangelizacji Nowej Francji mają wiele do zawdzięczenia handlarzom, bez których materialnego zaplecza nie byłoby mowy o działalności Kościoła⁴⁶⁹.

Prace Duchaussois wyznaczają etap przejściowy rozwoju kościelnej historiografii misji w Kanadzie. W początkach XX w. autor spędził 6 lat na kanadyjskim

⁴⁶⁷ O. Laverlochère pisał: „Conversant un jour avec le bourgeois d'un certain poste, il me demanda combien on me donnait pour faire des voyages qui devaient m'être si pénibles; et comme je lui eus dit que c'était pour moi le plus grand plaisir, que je l'avais demandé avec instance, et que le prêtre serait déshonoré et déshonorerait la religion catholique s'il retirait une obole de ses courses apostoliques, il en fut tellement frappé qu'il alla trouver lui-même les plus étourdis des jeunes gens et leur fit, en ma présence, un long sermon: «Vous êtes des misérables, leur disait-il, de ne pas écouter le prêtre. Si nous sommes ici, nous autres, c'est pour gagner de l'argent, mais lui c'est pour vous rendre bons; il ne retire pas un sou en venant ici». Un catholique n'eût certes pas parlé avec plus de franchise”. J.N. LAVERLOCHÈRE OMI, *A Mgr. l'archevêque de Québec, Longueuil 25 Août 1845*, RMDQ 6(1845), s. 19-30.

⁴⁶⁸ M. DEMERS, *A Mgr. l'évêque de Québec, Fort Alexandria, Nouvelle-Calédonie, 20 Décembre 1842*, RMDQ 6(1845), s. 15.

⁴⁶⁹ Zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Aux Glaces Polaires. Indiens et Esquimaux*, Paris, Lyon 1928, s. 18, 49.



O. Pierre Duchaussois OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

północnym zachodzie, służąc jako duszpasterz, lecz także zbierając materiały do swej książki *Aux Glaces Polaires*, która szybko stała się prawdziwym bestsellerem literatury misyjnej. We Francji ukazała się ona łącznie w ponad stu tysiącach egzemplarzy oraz została przetłumaczona na kilka języków, w tym na język polski⁴⁷⁰. Tematyce kanadyjskiej poświęcone były także dwie inne publikacje tego samego autora, *Femmes Héroïques*⁴⁷¹ oraz *Apôtres Inconnus*⁴⁷². Pierwsza dotyczyła zaangażowania sióstr zakonnych w ewangelizację dalekiej północy Kanady, druga zaś posługi obłackich braci zakonnych. One także ukazały się w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy oraz były tłumaczone na języki obce. Wszystkie trzy zostały także nagrodzone przez

Akademię Francuską, a ich publikacja w formie książkowej poprzedzona szeregiem artykułów autora w ważniejszych periodykach misyjnych. W bibliografii zamieszczonej na końcu trzeciego tomu *Histoire Universelle des Missions Catholiques* pod redakcją bpa Delacroix, poświęconego misjom współczesnym za lata 1800-1957, prace Duchaussois stanowią połowę literatury dotyczącej dziejów ewangelizacji kanadyjskiej północy. Co więcej, wraz z autobiografiami biskupów Grouarda i Breynata oraz krótką historią misji na zachodzie autorstwa profesora misjologii na Uniwersytecie Ottawskim, o. Josepha Etienne'a Champagne'a OMI, są to jedyne uwzględnione tam opracowania dotyczące w ogóle misji w Kanadzie. Ponieważ wydana w 1957 r. synteza Delacroix jest reprezentatywna dla ówczesnego stanu

⁴⁷⁰ W niniejszej pracy wykorzystane zostało wydanie z 1928 r., z którym osiągnięty został poziom 76 tysięcy egzemplarzy. Por. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Wśród lodów polarnych. U Indian i Eskimosów*, tłum. J. Korzeniowska, Krobia 1931.

⁴⁷¹ Praca poświęcona siostrzom zakonnym ukazała się po raz pierwszy w 1917 r. Zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Les Soeurs Grises dans l'Extrême Nord. Cinquante Ans de Missions. Au Profit des Orphelins du Mackenzie*, Ottawa 1917. Wydanie z 1927 r. ukazało się pod zmienionym tytułem, który następnie był już powtarzany. W niniejszej pracy wykorzystane zostało kolejne wydanie z 1928 r.: P. DUCHAUSSOIS OMI, *Femmes Héroïques. Les Soeurs Grises Canadiennes aux Glaces Polaires*, Paris, Lyon 1928. Tłum. polskie: *Bohaterki. Siostry Misjonarki wśród Lodów Polarnych*, tłum. T. Lubińska, Poznań 1931.

⁴⁷² Praca poświęcona braciom zakonnym była swoistą kontynuacją *Aux Glaces Polaires*. Zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Apôtres Inconnus*, Paris 1924.

badań nad historią misji katolickich, zamieszczone w niej zestawienie bibliograficzne mówi samo za siebie⁴⁷³.

Teksty Duchaussois można określić jako syntezę wszystkiego, co na temat misji powiedziała dziewiętnastowieczna epistolografia i memuarystyka, tworzona w podobnym stylu jeszcze w pierwszych dekadach ubiegłego stulecia. Dzięki zawartym w relacjach i wspomnieniach misjonarzy opisom charakterystyka Ludności Rodzimej została równie mocno rozbudowana także w *Aux Glaces Polaires*. Tym razem posłużyła jednak do stworzenia pierwszego kompletnego obrazu misjonarza katolickiego. Dawni autorzy, pisząc w pierwszej osobie, najczęściej tylko pośrednio kreowali ten wizerunek – teraz mógł się on skonkretyzować niejako na tle wyobrażenia o Autochtonach, wśród których krzewiono katolicyzm.

Już wyżej była mowa o wizerunku duchownego-eksperta. Jest to być może jeden z najważniejszych paradygmatów, według których postrzegano misjonarza w początkach XX w.⁴⁷⁴ W ujęciu Duchaussois uwytatniony został specyficzny aspekt tej roli – nie tyle indywidualizm najwybitniejszych naukowców-misjonarzy, tak bardzo dziś podkreślany, co raczej ich znaczenie apologetyczne. Dzięki doświadczeniu pracy z Autochtonami misjonarz mógł skutecznie walczyć w obronie wiary zagrożonej współczesnym wolnomyślicielstwem. Jak niegdyś „przykład dalekich krain” przyczynił się niemało do „kryzysu europejskiej świadomości”, by użyć sformułowania Paula Hazarda, obecnie wiedza zdobywana przy okazji ewangelizowania Ludności Rodzimej przywracała autorytet nauce Kościoła⁴⁷⁵. Misjonarze nieraz nawiązywali do oświeceniowych idei, z myślą o wykazaniu ich absurdalności. Bp Taché pisał o „ignorancji i braku rozumu u tych, którzy z nienawiści do religii wyobrażali sobie szczęśliwego człowieka natury w lasach Ameryki”⁴⁷⁶. Duchaussois szerzej podjął ten temat, opisując słynny pierwszy kongres amerykańistów w Nancy w 1875 r., w którym udział wziął m.in. o. Emile Petitot OMI.

⁴⁷³ Zob. DELACROIX, vol. 3, s. 422-423. Literaturę do rozdziału VI poświęconego misjom w Ameryce wypełniają głównie prace dotyczące Stanów Zjednoczonych.

⁴⁷⁴ Był on coraz bardziej zgodny nie tylko z indywidualnymi predyspozycjami, ale także z wymogami rodzącej się teologicznej nauki o misjach – misjologii. Zob. A. LE ROY, *Le rôle scientifique des Missionnaires*, „Anthropos” 1(1906), s. 3-10.

⁴⁷⁵ Paul Hazard pisał o wpływie dalekich podróży i doświadczenia nowych kultur na stopniową krytykę autorytetu chrześcijaństwa: „Do argumentów, które były potrzebne komuś, kto chciał zaprzeczyć temu czy innemu dogmatowi, temu czy innemu chrześcijańskiemu przekonaniu, a które trzeba było mozolnie wyszukiwać w zasobach starożytności, dodane zostały nowe argumenty, pełne świeżości i blasku – argumenty przywiezione przez podróżników i będące odtąd pod ręką”. P. HAZARD, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, s. 33.

⁴⁷⁶ Zob. A. TACHÉ OMI, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, s. 75.



Choć wspomniane wyżej poszukiwanie przez Petitota śladów biblijnych tradycji w opowiadaniach północnoamerykańskich Indian mogło wydawać się nieco pochopne, trzeba przyznać, że religijna w swej istocie myśl utwierdziła go w przekonaniu o słuszności powszechnie dziś uznawanej w antropologii tezy o azjatyckim pochodzeniu Ludności Rodzimej Ameryki⁴⁷⁷. Według autora *Aux Glaces Polaires* nie można przecenić znaczenia takiego naukowego uporu „pokornego misjonarza”, gdyż zależało od niego uznanie jedności rodzaju ludzkiego gwarantowanego w Biblii. Na kresach zamieszkałego świata toczył się więc pierwszy etap walki o katolicyzm, który zaowocował ostatecznie triumfem w Nancy. Duchaussois pisał:

Łatwo było (...) podawać jako nieprawdopodobną imigrację plemion tubylczych; nauka mogła ogłosić w tym przedmiocie kilka donośnych odczytów i wiara byłaby zniweczona. Jeżeli istotnie Czerwono-Skóry nie mogli przywędrować z innego kontynentu, są wtedy Autochtonami, a jeśli tak, to objawienie jedności naszego rodu jest kłamstwem i Biblia wali się na gruzach pierwszej swojej karty. Do takiego wniosku doszedł kongres „Amerykanistów”, zebranie złożone z uczonych całego świata, obradujące w Sali Jeleniej książęcego pałacu w Nancy, w lipcu 1875 r. Baron de Rosny, profesor języka japońskiego, przedstawił w szumnej przemowie tyle pożądanego owoc prac kongresu, dodając triumfalnie za Wolterem, że: „skoro Bóg mógł stworzyć w Ameryce owady, dlaczego nie mógłby stworzyć tam ludzi?”. Radość wolnomyślicieli i upokorzenie katolików dochodziły do szczytu⁴⁷⁸.

W takiej sytuacji Petitot poprosił o głos i w ciągu nocy przygotował swoje wystąpienie. Wykorzystując własne obserwacje i dowody „zadał dotkliwy cios wolnomyślicieliom”, a do akt kongresu wprowadzono notę o azjatyckim pochodzeniu Inuitów oraz amerykańskich Indian⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ Choć w XIX w. nie była to teza tak chętnie przyjmowana przez badaczy, jej korzenie były znacznie starsze. Już w XVII w. istniało przekonanie, iż amerykańscy Autochtoni przywędrowali na kontynent poprzez Cieśninę Beringa. Przykładem może być tu: G. HORN, *De originibus Americanis Libri Quatuor*, Haga 1652. Zarówno Georg Horn (1629-1670), jak i przed nim Bartolomé de las Casas (1472-1566), pisali o powiązaniu Ludności Rodzimej Ameryki ze światem Biblii. Współcześni badacze powołują się tu na długo niepublikowane dzieło las Casasa, *Apologética historia sumaria*, zob. *Cultural Readings: Colonization and Print in the Americas. An exhibition from the collection of the Jay I. Kislak Foundation and the Rosenbach Museum & Library, sponsored by the University of Pennsylvania Library*, [online], <http://www.library.upenn.edu/exhibits/rbm/kislak/index/cultural.html>, dostęp: 7.09.2007.

⁴⁷⁸ P. DUCHAUSSOIS OMI, *Aux Glaces Polaires*, s. 38. Cytat został podany w tłumaczeniu Jadwigi Korzeniowskiej za: P. DUCHAUSSOIS OMI, *Wśród lodów polarnych*, s. 24.

⁴⁷⁹ P. DUCHAUSSOIS OMI, *Aux Glaces Polaires*, s. 40. Co do szczegółów udziału Petitota w kongresie zob. E. GROUARD OMI, *Le R.P. Petitot et le R.P. Grouard au Congrès de Nancy. [Lettre] au très révérend Père général, Missions 13(1875)*, s. 397-409. Grouard donosił, iż dzięki Petitotowi i jego ogromnej wiedzy „Les catholiques (...) virent avec joie paraître un champion de la vérité outragée”. Zob. także E. PETITOT OMI, *De l'origine asiatique des Innoït ou Esquimaux*, *Missions 16(1878)*, s. 593-681 [suplement]; E. PETITOT OMI, *Monographie des Déné-Dindjié, avec un essai sur leur origine*, Paris 1876; E. PETITOT OMI, *Monographie des Esquimaux Tchiglit*, Paris 1876.



Idealny misjonarz był nie tylko naukowcem. Miał zbyt wiele pracy nad podniesieniem poziomu życia Autochtonów, wciąż „siedzących w ciemnościach śmierci”⁴⁸⁰. Musiał wprowadzać pokój pomiędzy zwaśnionymi szczepami, usuwać religię strachu opartą na sztuczkach czarowników, ukazywać wartość kobiet, dzieci i starców. Objawiała się tu powszechna wartość chrześcijaństwa, widoczna na każdym kontynencie: zarówno jego działalność cywilizująca, jak i charytatywna, ucząca miłosierdzia wobec najsłabszych⁴⁸¹. Praca misyjna w Kanadzie posiadała jednak pewną specyfikę, wokół której ukształtował się kolejny aspekt wizerunku misjonarza. Był to być może najważniejszy ze schematów interpretacyjnych, podkreślający rolę wybitnych jednostek w powodzeniu dzieła ewangelizacji. Można nazwać go paradygmatem bohaterskiego pionierstwa i heroizmu. Nieodzownym tłem był dla niego opis uwarunkowań geograficznych i klimatycznych terytorium misyjnego.

Współczesnego czytelnika literatury misyjnej początków XX w. uderza powszechność występujących w niej analogii militarnych⁴⁸². Duchaussois użył jej wprost: „Misjonarze – pisał – są jak żołnierze wysuniętych placówek”. Tuż po pierwszej wojnie światowej mogło się to we Francji kojarzyć z jednym – bohaterstwem, gotowością do poniesienia ofiar oraz ostatecznym zwycięstwem słusznej sprawy. Polem bitwy duchownych było olbrzymie terytorium Kanady, na którym pokonać trzeba było dwie podstawowe przeszkody: „odległości i ubóstwo”⁴⁸³. Wrogami nie byli Autochtoni. Amerindianie i Inuici raczej czekali na wyzwolenie i nie sprzeciwiali się światłu prawdy, jak to miało miejsce choćby wśród ludów Azji, płynącej krwią męczenników. Jeżeli więc duchowny walczył, to raczej z przeciwnościami długich i kosztownych podróży. Współpracować z nim lub opierać się jego zamiarom najskuteczniej mogły warunki klimatyczne i ukształtowanie terenu. Duchaussois stwierdził wręcz, iż opowieść o odwadze w pokonywaniu tego rodzaju przeszkód stanowiłaby całą treść

⁴⁸⁰ Duchaussois postrzegał sytuację pogańskich Autochtonów po prostu jako wyraz powszechnych ułomności natury ludzkiej: „Ils étaient assis dans les ténèbres de la mort. Ils étaient ce que nous fumes dans les Germains, qui sacrifiaient à Thor et Friga; dans les anthropophages de Bretagne et d’Irlande; dans les Druides, prêtres des immolations humaines; dans les gaulois, adorateurs de Bellone et de Mars, et qui buvaient le sang dans le crâne de leurs ennemis. Ils étaient ce qui nous serions encore bientôt, si leurs conditions de vie redevenaient les nôtres. «Laissez une paroisse sans prêtre pendant vingt ans, disait le sain curé Vianney; on y adorera les bêtes». (...) Retournant au paganisme des sauvages, nous finirons comme eux, de même que nous commençâmes avec la barbarie de nos aïeux, s’il est vraie que «le barbare est le premier élément de la civilisation» et que «le sauvage en est le dernier déchet»”. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Aux Glaces Polaires*, s. 47.

⁴⁸¹ Tamże, s. 31-58.

⁴⁸² Por. R. CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada’s Northwest*, s. 21.

⁴⁸³ P. DUCHAUSSOIS OMI, *Aux Glaces Polaires*, s. 59.

historii ewangelizacji Ludności Rodzimej kanadyjskiego północnego zachodu⁴⁸⁴. Rzeczywiście, w jakiejś mierze literatura misyjna powstała w Kanadzie przypomina najlepszej jakości powieści podróżnicze. Także praca *Aux Glaces Polaires* wypełniona jest barwnymi szczegółami z życia całkiem niezwykłych duchownych.

Podstawowym wyzwaniem opisanym przez Duchaussois była długa zima oraz krótkie lato. W Forcie Good Hope, na granicy zachodniej Arktyki, tablica klimatologiczna musiała uzupełniać znaczenie czterech pór roku – wiosenny maj oznaczał tam topnienie śniegu, a jesienny październik zamarzanie rzeki. Odległości między misjami były rzędu kilku dni marszu przez lasy i pustkowia, zakładając, że po drodze nie było żadnych nieprzewidzianych przeszkód. Aby ułatwić czytelnikowi pracę wyobraźni Duchaussois porównał je do warunków europejskich: „Jeżeli umieścimy na odległościach takich, jak Bruksela, Lille, Paryż, Lyon, Marsylia, Bordeaux, Madryt kilka chałup, a między nimi ani drogi, ani zajazdu, ani żyjącej duszy, na którą by liczyć można, to zrozumiemy, jakie są nasze forty z misjami i jakie dzielą je przestrzenie”⁴⁸⁵. Potencjalne trasy misyjne liczyły więc po kilkaset kilometrów. Na każdym kroku czyhało niebezpieczeństwo – rozpadliny w lodzie, szczególnie groźne przy temperaturze powietrza spadającej zimą poniżej -40°C, nagle zamieci śnieżne, w których można było się zagubić. Przy tym wszystkim konieczność polowania, aby przeżyć, czasem głód lub jeszcze częstsze pragnienie, którego nie można było zaspokoić po prostu połykaniem śniegu. Ponadto nieraz trzeba było znosić inne zwykłe dolegliwości – ból zębów, skręcone kolana, odmrożenia. Misjonarz opuszczający Francję mógł liczyć, że w takich warunkach upłynie reszta życia⁴⁸⁶.

Lato także przynosiło właściwe sobie wyzwania. Największym były chyba roje komarów i innych owadów, które dokuczały ludziom do granic ich wytrzymałości. Podróże latem zakładały uciążliwe pokonywanie niebezpiecznych odcinków rzek i jezior, często sprowadzające się do przenoszenia całego ekwipunku brzegiem. Był to – w tłumaczeniu Jadwigi Korzeniowskiej – tzw. „portaż” (*portage*), czyli „czynność przenoszenia czołen i miejsce, gdzie się ona odbywać musi”⁴⁸⁷. Z odległościami i niespodziankami natury szło w parze ubóstwo misji – nigdy nie było dość środków,

⁴⁸⁴ Tamże, s. 59-60.

⁴⁸⁵ Tamże, s. 63-64. Tłumaczenie za wydaniem polskim, *Wśród lodów polarnych*, s. 46.

⁴⁸⁶ Zob. cały rozdział pt: „L'Hiver” w: P. DUCHAUSSOIS OMI, *Aux Glaces Polaires*, s. 59-78.

⁴⁸⁷ Zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Wśród lodów polarnych*, s. 66. Zob. cały rozdział „L'été” w: P. DUCHAUSSOIS OMI, *Aux Glaces Polaires*, s. 79-106.

by zabezpieczyć ich istnienie na dłużej, by ustrzec się groźby głodu oraz wyczerpania z nadmiaru pracy fizycznej⁴⁸⁸.

Jeżeli misjonarze cierpieli ubóstwo, to o wiele bardziej dotyczyło ono Autochtonów. Spora część wysiłków ewangelizacyjnych musiała być ukierunkowana na pracę charytatywną. W tym kontekście nie było mowy o romantyzmie dalekich egzotycznych krajów. Wśród Indian nie było dziecka, które nie pozostawałoby bez pożywienia co najmniej kilka dni. Choroby nie należały do rzadkości. Opis konsekwencji takiego stanu rzeczy był wstrząsający, zwłaszcza przekazany w polszczyźnie dwudziestolecia międzywojennego:

Wielu z [Indian] aby nie umrzeć, je żywność zepsutą, korzenie i rośliny. Dziki zmuszony głodem zjada ubranie ze skóry, swój namiot etc. Indianin pogański pożera własną żonę i dzieci. (...) Głód zatem jest ponurym władcą tych nieprzejdanych przestrzeni. (...) On to kieruje wędrowką koczujących gromad po lasach i stepach. On dziesiątkuje rodziny, plemiona, narody, on gubi całe obozy, po których zostają tylko, gdy śniegi stopnieją, szczątki ogryzionych kości⁴⁸⁹.

Życie Autochtonów dalekiej północy, a co za tym idzie także misjonarzy, wypełnione było przede wszystkim troską o przetrwanie. Z perspektywy obszarów Dolnej i Górnej Kanady, kolonizowanych od pokoleń, w połowie XIX w. pustkowia północy i zachodu były krajem dzikim, nierzadko porównywanym do Syberii. Jedynie katolicki misjonarz-pionier miał dość odwagi, by dzięki swej determinacji pokonywać chaos otaczający enklawy cywilizacji⁴⁹⁰. Dokonywał tego nie tylko swymi podróżami, ale budowaniem szkół, pensjonatów, szpitali, kaplic i misji służących Ludności Rodzimej. Mógł chlubić się przewyciężeniem niedostępności obszarów, które z czasem stały się drugą ojczyzną setek rodzin imigrantów, tak jak prowincje Manitoby, Saskatchewan, Alberty, Brytyjskiej Kolumbii.

Tak widoczny u Duchaussois schemat interpretacyjny bohaterskiego pionierstwa rzeczywiście dominował w powszechnej wyobraźni początków XX w. Cytowana

⁴⁸⁸ Na pytanie o największe przeszkody w krzewieniu wiary bp. Grandin odpowiedział: „Le grand obstacle au bien, que nous ne surmonterons jamais suffisamment, c'est la pauvreté. C'est toujours elle qui paralyse notre zèle et nous arrête dans une foule d'œuvres qu'il nous faudrait entreprendre... Un autre grand obstacle, c'est la mauvaise santé des missionnaires. Bien que le pays soit sain, les missionnaires ont tant à souffrir, dans leur longues voyages surtout, de leur nourriture repoussante et parfois insuffisante, ainsi que de travaux manuels au-dessus de leurs forces (...)”. O. Duchaussois komentował: „Le diocèse de Mgr Grandin se trouvait alors le plus voisin des commodités de la civilisation”. Tamże, s. 107.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 114. Tłumaczenie za wydaniem polskim, s. 91.

⁴⁹⁰ Zob. cały rozdział „La lutte pour la vie” oraz „L'heure de Dieu” w: P. DUCHAUSSOIS OMI, *Aux Glaces Polaires*, s. 107-144.

wyżej Kerbiriou dostrzega go nawet analizując archiwalne zdjęcia dokumentujące postępy pracy misjonarzy. Fotografowane z upodobaniem budynki miały symbolizować triumf organizacji i porządku nad bezkresem, a nawet życia nad śmiercią. Jak słusznie zauważa autorka, dwa wydarzenia 1847 r. można odczytać symbolicznie. Doszło wówczas do jednej z największych tragedii w centralnej Arktyce kanadyjskiej – katastrofy wyprawy Sir Johna Franklina i śmierci ponad stu członków jego ekspedycji⁴⁹¹. Jednocześnie założona została misja nad jeziorem Athabasca, otwierająca misjonarzom drogę aż po tundrę arktyczną. Ujmując ten proces metaforycznie, Kerbiriou stwierdza, iż terytorium kojarzone od połowy XIX w. ze śmiercią misjonarzy ponownie zaczęli zdobywać dla życia i cywilizacji⁴⁹².

Paradygmat indywidualnego heroizmu kulminował ostatecznie w historii chrystianizacji Autochtonów opowiadanej w ramach biografii wybitnych misjonarzy. Praca Duchaussois jest o tyle kompletna, iż wizerunek pionierów, hierarchów tworzącej się struktury Kościoła, przyjaciół Ludności Rodzimej oraz męczenników dopełnił on podkreśleniem roli najczęściej bezimiennych bohaterów – braci oraz sióstr zakonnych.

Tradycja pracy sióstr zakonnych z Ludnością Rodzimą Kanady sięgała jeszcze Nowej Francji oraz czasów, w których czynny udział kobiet w pracy duszpasterskiej wydawał się nieprawdopodobny. Nawet jeżeli Maria Guyart (1599-1672), założycielka Zgromadzenia Urszulanek w Quebecu, znana pod imieniem zakonnym Marie de l'Incarnation, prowadziła w dużej mierze aktywny tryb życia, jej przykład był czymś wyjątkowym, nawet w nietypowych warunkach kanadyjskich⁴⁹³. Siostry szare z Montrealu założone przez Marie Marguerite d'Youville, z domu Dufrost (1701-1771), także musiały początkowo pokonywać powszechną niechęć do kobiecej działalności charytatywnej, zwłaszcza że i one nie ograniczały swej posługi tylko do ludności euroamerykańskiej⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Jedną z najnowszych prób wyjaśnienia przyczyn katastrofy ekspedycji, która należała do najlepiej przygotowanych dziewiętnastowiecznych wypraw i wyruszała w przekonaniu o pewnym sukcesie, jest praca O. BEATTIE, J. GEIGER, *Frozen in Time. The Fate of the Franklin Expedition*, Vancouver, Toronto, New York 1998. Pierwsze wydanie tej publikacji ukazało się w 1987 r.

⁴⁹² Zob. A.H. KERBIRIOU, *Les Indiens de l'Ouest Canadien vus par les Oblats*, s. 55-57, 61.

⁴⁹³ Zob. L. LUX-STERRITT, *Les religieuses en mouvement. Ursulines françaises et Dames anglaises à l'aube du XVIIe siècle*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine” 52(2005), s. 7-23, tu: 17-18.

⁴⁹⁴ Pamiątkę tej niechęci noszą w swej nazwie – *Soeurs Grises*, czyli szare siostry. Zdecydowały się tak nazwać po serii oskarżeń o rozpijanie Indian oraz własne pijaństwo. W j. francuskim zachodzi tu możliwość gra słów – *grise* oznacza kolor szary, ale także potocznie kogoś pijanego. Zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Femmes héroïques*, s. 19.

Problem ten przestał istnieć w XIX w., a różne gałęzie Zgromadzenia Sióstr Szarych stały się symbolem kobiecego poświęcenia dla misji północnego zachodu Kanady, począwszy od pierwszej grupy zakonnej skierowanej w 1844 r. nad Rzekę Czerwoną. Duchaussois piszący o pracy tych kobiet nazwał je po prostu bohaterkami. Podkreślał, z jaką gotowością znosiły ekstremalne warunki pierwszych placówek. W 1902 r., dotarłszy do Fortu Resolution nad Wielkim Jeziorem Niewolniczym, siostry musiały zadowolić się zajęciem strychu o wysokości nieco ponad metra, nad rezydencją duchownych. Ich klasztor nie był jeszcze ukończony⁴⁹⁵. Podobnie ubogie warunki siostry spotykały w Forcie Providence czy też nad jeziorem Athabasca.

Gdziekolwiek się znajdowały, czekał je ogrom pracy – troska o chorych, starszych, dzieci. Nauczały katechizmu oraz udzielały pomocy medycznej w najbliższych okolicach poszczególnych placówek. Misjonarze cenili tę pomoc, zwłaszcza że sami znaczną część czasu poświęcali na pracę fizyczną oraz podróże do odleglejszych obozowisk Ludności Rodzimej. Siostry zapewniały stałą i pogłębioną formację katolicką tam, gdzie duchowni kładli jedynie jej podwaliny. Było to ważne zwłaszcza w odniesieniu do dzieci, będących „przyszłością” kanadyjskiego północnego zachodu⁴⁹⁶. W miarę rozwoju misji zakonnice stały się podstawą personelu szkół oraz szpitali.

Kiedy w 1905 r. grupa szarych sióstr musiała opuścić placówkę w Île-à-la-Crosse, oblaci na próżno szukali innych zgromadzeń żeńskich gotowych do podjęcia posługi w tak trudnych warunkach oraz w tak wielkim ubóstwie. Sam przykład ich poświęcenia wystarczał do nawrócenia na katolicyzm „poszukującego europejskiego intelektualisty”, który w 1925 r. zamieszkał na kilka miesięcy w Forcie Resolution⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 139-140.

⁴⁹⁶ „(...) Les missionnaires, réduits, par leur voyages incessants, par leur travaux manuels forcés et leur nombre minime, à néffleurer qu'à peine les âmes, réclamèrent bientôt le secours de celles qui donnent à l'enfance, peuple de demain, l'instruction assidue et l'éducation religieuse fondamentale”. Tamże, s. 41.

⁴⁹⁷ Opis tego faktu jest niezwykle interesujący: „En 1925 enfin, s'accomplit, au Fort Résolution, la conversion d'un «universitaire d'Europe», qui trouva la suprême raison de croire dans le spectacle de l'œuvre missionnaire des Sœurs Grises. Né en Angleterre, il avait été inscrit à la secte ritualiste. Il fit toute la guerre 1914-1918. Puis il chercha la vérité. Il achevait l'étude du bouddhisme et s'apprêtait à y adhérer, lorsqu'il vit, représenté au cinéma, un départ de missionnaires pour l'Extrême Nord canadien. (...) Il écrivit à Mgr Breynat, s'offrant à travailler pour n'importe quelle mission arctique, en échange de sa simple nourriture. Le grand cœur de l'évêque du Pôle Nord pressent une âme sincère. (...) Notre homme s'arrête au Grand Lac des Esclaves, et là, dans une abnégation admirable, refusant tout salaire, vivant comme le plus pauvre des Indiens, il s'occupe à couper du bois. (...) Au couvent, religieuses et orphelins prient pour lui. Le «savant», inquiet, observe la vie de ces femmes si différentes de tant d'autres qu'il a connues ailleurs. (...) Un jour, il s'avoue subjugué. Il reçoit du Père Coudert l'initiation au catholicisme. (...)”. Konsekwencją była ceremonia chrztu oraz pierwszej Komunii Św. w kaplicy misyjnej Fortu Resolution. Tamże, s. 146-147.

Wydarzenie to potwierdzało wypowiedzianą kilkadziesiąt lat wcześniej przez bp Tachégo opinię, iż sam przykład życia misjonarza oraz szacunku, jaki zdobywa wśród Autochtonów, udowadnia boskie pochodzenie katolicyzmu⁴⁹⁸. Odwagę siostr podsumował zaś zwięźle bp Grouard, wspominając ich planowany przyjazd do Fortu Providence w 1867 r.:

Kiedy dowiedziałem się, że do Providence, na krańcu Mackenzie, na rubieży świata, mają przyjechać szare siostry, powiedziałem sobie: co za śmiałość! Czy to nie kuszenie Pana Boga? Jakże? Słabe niewiasty nagle opuszczają swój klasztor w Montrealu dla tych krain zatraczonych, idą do dzikusów, których nawracanie zaledwie zaistniało? Czy one bez chleba, pozbawione wszystkiego, zniosą te zimy nie do wytrzymania? My mężczyźni radzimy sobie jeszcze, ubiwszy zając czy szczura piżmowego... Ale zakonnice! Przecież widzieliśmy poszukiwaczy, eksploratorów, doskonale zaopatrzonych przez rząd, których nędza doprowadziła do pożerania swych najemników... a jednak One przyjechały i żyły, i oto już dziesięć lat temu obchodzono ich jubileusz w La Providence. Istotnie trwał z nimi miłosierny Bóg!⁴⁹⁹

Wobec bohaterskiego poświęcenia siostr tym cenniejsze były owoce ich pracy. Duchaussois poświęcił ich wyliczeniu zakończenie swej monografii. Pewne konkluzje wydawały mu się oczywiste – ogrom zaangażowania dwóch pokoleń misjonek, jaki przedstawiały kolejne rozdziały *Femmes héroïques*, mógł jedynie zaowocować wykształceniem prawdziwie katolickiej społeczności północnego zachodu Kanady. Autor zdecydował się jednak wymienić konkretne osiągnięcia: wzrost szacunku do kobiet w społeczności Autochtonów oraz nieoceniona pomoc chorym⁵⁰⁰. Równie ważne było kształcenie dzieci. Nazwane zostało nawet ono „arcydziełem chrześcijaństwa”⁵⁰¹. Niezliczone są przykłady typowo duszpasterskich „zwycięstw” – zdobywania Ludności Rodzimej dla wiary katolickiej.

Całości pierwszej kościelnej syntezy historii najnowszych misji w Kanadzie piora o. Duchaussois dopełniał wizerunek braci zakonnych bezgranicznie oddanych niezbędnej pracy fizycznej i wspierających posługę duchownych. Autor wyliczył poszczególne role, w jakich niezastąpieni okazywali się bracia: jako nawigatorzy statków misyjnych, organizatorzy podróży, budownicz, rolnicy, myśliwi, rybacy... Byli oczy-

⁴⁹⁸ Zob. A. TACHÉ OMI, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, s. 51.

⁴⁹⁹ Fragment w tłumaczeniu Teresy Lubińskiej, zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Bohaterki. Siostry Misjonarki wśród Lodów Polarnych*, s. 47.

⁵⁰⁰ Wystarczyło podać przykład tylko jednej siostry znad jeziora Athabasca – w 1925 r. odbyła 418 wizyt, wykonała 22 operacje chirurgiczne, podjęła się leczenia 906 osób, wypisała 2565 recept oraz wyrwała lub zaplombowała niezliczoną ilość zębów. Zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Femmes héroïques*, s. 199.

⁵⁰¹ Tamże, s. 203-205.

wiście na pierwszym miejscu zakonnikami i misjonarzami, lecz pozostając w cieniu kapłanów, świadczyli dodatkowo o nadprzyrodzonej motywacji katolickiego zaangażowania wśród Autochtonów⁵⁰². Także w ich przypadku Duchaussois skoncentrował się na aspekcie heroicznego poświęcenia – można by długo wyliczać tego przykłady. Dość jednak stwierdzić, iż w ten sposób paradygmat indywidualnego heroizmu okazywał po raz kolejny swą funkcjonalność. Był z pewnością zrozumiały i pozwalał na czytelne ujęcie niemal stu lat dziejów ewangelizacji północnego zachodu Kanady.

Użycie słowa „paradygmat” może w tym przypadku być nawet nieco mylące. Zostało ono zaczerpnięte z refleksji Thomasa Kuhna (1922-1996) nad historią i historiografią rozwoju nauk ścisłych, którą postrzegał on jako serię następujących po sobie „rewolucji”, wprowadzających nowe schematy interpretowania rzeczywistości⁵⁰³. Dyskusja, jaką zrodziła praca amerykańskiego uczonego, świadczyła o filozoficznej złożoności poruszanych przez niego zagadnień. Sam autor zdecydował się w 1969 r. na doprecyzowanie niektórych aspektów pojęcia paradygmatu, pisząc kilkadziesiąt stron „postscriptum” do swej *The Structure of Scientific Revolutions*⁵⁰⁴.

Wykorzystanie *explicite* tego terminu wyłącznie do analizy jednego etapu historiografii misji w Kanadzie – a przecież można by się pokusić o uczynienie zeń punktu odniesienia dla całości niniejszej pracy – miało na celu zasygnalizowanie nieuchronnej tymczasowości wczesnego kościelnego modelu interpretacji, a jednocześnie zadanie w jego kontekście pytania, które Kuhn postawił w swej pracy (oczywiście w odniesieniu do nauk ścisłych). Pisał on:

Uznając nawet odrzucanie paradygmatów za niewątpliwy fakt historyczny, spytać należy, czy świadczy on o czymś więcej niż o ludzkiej łatwowierności i omyłności. Czy istnieją jakieś wewnętrzne przyczyny, dla których asymilacja jakiegoś nowo odkrytego zjawiska lub nowej teorii naukowej wymagać musi odrzucenia starego paradygmatu?⁵⁰⁵

⁵⁰² P. DUCHAUSSOIS OMI, *Apôtres Inconnus*.

⁵⁰³ Zob. T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, London 1996. Pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w 1962 r. W języku polskim: T.S. KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2001.

⁵⁰⁴ Zob. T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions. Postscript*, s. 174-210. Autor wyjaśniał, iż „(...) in much of the book the term ‘paradigm’ is used in two different senses. On the one hand it stands for the entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community. On the other, it denotes one sort of element in that constellation, the concrete puzzle-solutions which, employed as models or examples, can replace explicit rules as a basis for the solution of the remaining puzzles of normal science”. Tamże, s. 175.

⁵⁰⁵ Tłumaczenie za wydaniem polskim, T.S. KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 171-172.

Paradygmaty indywidualnego bohaterstwa bądź posługi charytatywnej na pewnym etapie historii społeczeństw rodzimych Kanady przestały być wystarczające, zarówno w codziennej rzeczywistości, jak i na płaszczyźnie narracji. Nie mogły adekwatnie odpowiedzieć na coraz to nowsze i bardziej oczywiste problemy społeczności rodzimych ani też odnaleźć ich genezy w przeszłości⁵⁰⁶. W konsekwencji na opracowania w rodzaju publikacji Duchaussois zaczęto patrzeć bardziej jak na specyficzne zjawisko literackie, a mniej jak na w pełni autentyczną opowieść o realnych wydarzeniach⁵⁰⁷. Zdaje się to korespondować z dostrzeganymi współcześnie przemianami stylu myślenia historycznego, zgodnie z którymi każda narracja staje się sama w sobie autonomiczną rzeczywistością, na którą się spogląda i którą się analizuje, a nie *po- przez którą* dociera się do obiektywnego mniej lub bardziej świata przeszłości⁵⁰⁸.

Pytanie Kuhna pozostaje jednak aktualne, zwłaszcza że niezależnie od wszelkich przemian historiograficznych i społecznych paradygmat heroizmu i bohaterstwa nie przestał być istotnym elementem rozumienia dziejów chrystianizacji kanadyjskich Autochtonów, przynajmniej dla części autorów czy też bezpośrednich uczestników opisywanych wydarzeń.

Wydaje się on przynajmniej o wiele bardziej istotnym schematem interpretacji dziejów misji w Kanadzie niż typowe jeszcze dla przełomu XIX i XX w. postrzeganie duchownych zaangażowanych w ewangelizację Autochtonów jako obrońców dziedzictwa katolickiej Francji. To specyficzne połączenie historii Kościoła z francuskim patriotyzmem najpełniej wyraziło się w działalności i publikacjach kanadyjskiego księdza-historyka Lionela Groulxa (1878-1967), wykładowcy historii Kanady na Uniwersytecie Montrealskim, założyciela Instytutu Historii Ameryki Francuskiej, wydawcy ukazującego się do dziś periodyku „Revue d’Histoire de l’Amérique Française”⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ Por. T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 92. Oczywiście w ostatnim członie argumentacji zamiast „wyjaśniania natury” należałoby w kontekście niniejszej pracy powiedzieć o „wyjaśnianiu sytuacji i problemów danej społeczności”.

⁵⁰⁷ Tak przynajmniej można, jak się wydaje, rozumieć interpretacje Kerbiriou: „Les très longues distances à affronter et le climat du Nord nous semblent être l’une des conditions essentielles de la formation de l’imagerie des missions canadiennes. D’autre part, il ne fait aucun doute que la pauvreté matérielle des Oblats des missions du Nord était extrême et réelle. Mais c’est justement cette situation si particulière qui peut se développer dans l’écriture dans une certaine forme de misérabilisme (...)”. A.H. KERBIRIOU, *Les Indiens de l’Ouest Canadien vus par les Oblats*, s. 60.

⁵⁰⁸ Por. eseje Hansa Kellera i Franka Ankersmita w: *The New Philosophy of History*, red. F. ANKERSMIT, H. KELLNER, London 1995.

⁵⁰⁹ Zob. G.E. GIGUERE, *Lionel Groulx: son mythe et ses mythes*, SCHEC Session d’étude 45(1978), s. 19-39.

Biorąc czynny udział w debacie nad społecznym kształtem prowincji Quebecu w dobie gwałtownych przemian pierwszych dekad XX w., Groulx w swej argumentacji podkreślał opatrnościową rolę Kościoła katolickiego w powstaniu i przetrwaniu frankofońskiej „rasy” w Ameryce Północnej. Nawiązywał chętnie do tematu zaangażowania kanadyjskich, a raczej *frankokanadyjskich* misjonarzy w świecie oraz do dziejów ewangelizacji Ludności Rodzimej w Ameryce⁵¹⁰. Godny podkreślenia w tym schemacie był rozmach, z jakim niewielka społeczność Nowej Francji, a potem Quebecu, poprzez pracę duchownych ogarnęła ogrom północnoamerykańskich terytoriów oraz zapewniła sobie miejsce wśród największych misyjnych narodów świata. O ile politycznie została upokorzona i poddana dominacji brytyjskiej, „swe imperium odbudowała w sferze ducha, z o wiele szerszymi niż dawne granicami”⁵¹¹.

Nie po raz pierwszy ów wątek pojawiał się w kanadyjskim piśmiennictwie misyjnym i historycznym XIX i XX w. Powód jest oczywisty – zdecydowana większość duchowych ewangelizujących Autochtonów była pochodzenia francuskiego – wywodząc się bezpośrednio z Francji lub z Quebecu – Dolnej Kanady. Jako tacy byli oni postrzegani przez Ludność Rodzimą. Indianie znad Pacyfiku określali katolickiego księdza mianem „wielki szef Francuzów” (*grand chef des Français*). Co ciekawe, niektórzy wprost utożsamiali chrześcijaństwo z przynależnością narodową: „Nie jestem już dzikim – miał powiedzieć pewien Indianin ochrzczony na łożu śmierci – jestem Francuzem i moje serce stało się lekkie. Wielki Pan odnalazł swoje dziecko”⁵¹².

Chyba żaden z misjonarzy nie przestał być patriotą, zatroskanym o własny kraj i dumnym z jego katolickiej tradycji. Im trudniejsza stawała się sytuacja Kościoła

⁵¹⁰ Zob. L. GROULX, *Histoire du Canada français depuis la découverte*, Montréal 1950-1952, 4 vol; L. GROULX, *Notre grande aventure. L'Empire français en Amérique du nord (1535-1760)*, Montréal, Paris 1958; L. GROULX, *Le Canada français missionnaire. Une autre grande aventure*, Montréal, Paris 1962; S. GAGNON, *Le Québec et ses Historiens de 1840 à 1920*, s. 392-410.

⁵¹¹ Groulx pisał: „Qu'entends-je par expansion missionnaire du Canada français? En bref je voudrais raconter la grande aventure d'un petit peuple qui, à peine né, se jette à la conquête religieuse de l'Indien de l'Amérique du Nord. (...) Il fournit des missionnaires à tous les groupes de catholiques disséminés en ce vaste territoire où vont se constituer les futures provinces canadiennes. Dès le début du XIXe siècle, il s'élance à la conquête de l'Ouest jusqu'aux rives du Pacifique; il pousse son aventure à l'Extrême Nord, y atteint les régions de l'Arctique. Entre-temps, il donne à l'Eglise de maints Etats de la république américaine l'on ne sait combien de ses fils et de ses filles. Et voici la troisième étape et la plus étonnante. Vers le dernier quart du XIXe siècle et au début du XXe, le souffle de l'Esprit l'entraîne hors de son continent. Il prend place parmi les grands peuples missionnaires du monde”. L. GROULX, *Le Canada français missionnaire*, s. 9-10.

⁵¹² *Mission de la Colombie*, RMDQ 3(1841), s. 57, 79.

w dziewiętnastowiecznej Francji, tym bardziej utożsamiano prawdziwy patriotyzm z katolicyzmem. W 1883 r. bp Grandin pisał do swego brata, iż nieraz czuł się upokorzony polityczną ewolucją swego kraju. Jeśli jeszcze nie uległ pokusie poczucia wstydu ze swego pochodzenia, to tylko dzięki świadomości, że „obecny rząd nie jest Francją”. Prawdziwa Francja kojarzyła się biskupowi z troską zwykłych ludzi o zachowanie wiary, z hojnością dla misji, zarówno materialną, jak i ludzką. Wszak to wciąż ona czyniła najwięcej dla szerzenia katolicyzmu w świecie⁵¹³.

Nawet w kontekście zaangażowania francuskiego największą uwagę przyciągał ostatecznie ogrom obszaru poddanego ewangelizacji w Ameryce Północnej. Wyżej była już mowa o pojawiającym się nieraz porównaniu północnego zachodu Kanady do Syberii. Co ciekawe, dalsza część tej analogii nawiązywała do losu ludności polskiej i litewskiej zsyłanej na syberyjskie pustkowia z powodu prześladowań politycznych:

Ów olbrzymi kraj [Syberia] (...) byłby się stał dla Kościoła rodzajem Kanady, gdzie rolę odgrywaną w Ameryce Północnej przez Francuzów przejęliby Polacy i Litwini. Ale rosyjska polityka przewidziała to niebezpieczeństwo i uniemożliwiła powstania tam łacińskiej organizacji kościelnej. Brak biskupa, brak seminarium duchownego, brak duchowieństwa i parafii. Podstawową komórką kościoła kanadyjskiego, dziś tak kwitnącą, była parafia Franko-kanadyjska. To, czego dokonali nad brzegami Rzeki Świętego Wawrzyńca podziwu godni proboszczowie kanadyjscy, bez wątpienia osiągnęliby także księża polscy i litewscy. Ale prawie że nie mają tam racji bytu, chyba że w śmiesznie małej liczbie, nieproporcjonalnej do potrzeb wiernych⁵¹⁴.

Zamieszczając tę relację autor zwracał uwagę na słuszność uwag wizytatora apostolskiego Dalekiego Wschodu. Zainspirowane nimi krótkie studium misyjnego zaangażowania kanadyjskiego duchowieństwa podkreślało sukces duszpasterstwa na kontynencie amerykańskim. Księża zdołali uformować „prawdziwie katolickie wspólnoty, przywiązane do tradycji ojców, godnie reprezentujące rasę francuską w Ameryce”⁵¹⁵. Dzięki nim ocalał Quebec, jako rodzaj „rezerwatu francuskiego”, gdzie katolicy są panami sytuacji, podczas gdy obowiązujące w innych prowincjach

⁵¹³ Zob. V. GRANDIN OMI, *A son frère l'abbé Jean, Ottawa, 6 Janvier 1883*, w: P.E. BRETON, *Monseigneur Grandin nous parle... Extraits des plus belles lettres de Monseigneur Vital Grandin OMI, premier évêque de l'Alberta à sa famille, 1829-1902*, Edmonton 1958, s. 112-113.

⁵¹⁴ Jest to relacja wizytatora apostolskiego misji na Dalekim Wschodzie, opublikowana w „Nouvelles religieuses”, w numerze z 1 listopada 1921 r. Cyt. za: A. DUGRE SJ, *L'Oeuvre apostolique des Canadiens Français*, Paris 1922, s. 1.

⁵¹⁵ „On sait que les prêtres du Canada ont su faire de leur peuple un peuple catholique, fortement attaché aux traditions de ses pères, représentant autorisé de la race française en Amérique”. Tamże.

Dominium Kanady ustawodawstwo szkolne zagrażało tożsamości kulturowej katolickiej ludności frankofońskiej⁵¹⁶.

Ks. Groulx nawiązywał do całości tego dziedzictwa. Swą opublikowaną w 1962 r. pracę *Le Canada français missionnaire* oparł na solidnej strukturze faktograficznej i statystycznej, komentując w jej pierwszej części poszczególne etapy chrystianizacji Kanady. Dzielił je typowo na okres Nowej Francji, kryzysowe lata po 1763 r. oraz wzmożoną odnowę zaangażowania ewangelizacyjnego, poczynawszy od lat czterdziestych XIX w. Nie unikał wątków polemicznych, sprzeciwiając się – jak to pisał – współczesnej tendencji historyków do „umniejszania wszystkiego”. Działalność oblatów na kanadyjskim północnym zachodzie określił mianem „epopei”, chcąc przez to podkreślić ich długotrwały i całkowity dar z siebie, akceptację nadludzkiego wysiłku w imię miłości Boga i ludzi⁵¹⁷. Osobne rozdziały poświęcił misjom w Kolumbii Brytyjskiej i w Arktyce. Ostateczne jednak dziejom chrystianizacji Ludności Rodzimej Kanady poświęcił zaledwie jedną siódmą z niemal pięciuset stron swej pracy. Całą niemal uwagę skoncentrował na współczesnych misjach kanadyjskiego Kościoła poza kontynentem amerykańskim⁵¹⁸. Ta proporcja zdaje się tylko potwierdzać coraz wyraźniejszy dylemat katolickiej Kanady początków lat sześćdziesiątych XX w. – pomimo ogromnych nakładów finansowych i poświęcenia setek osób ewangelizacja północnoamerykańskich Autochtonów pozostawała niedokończona. Była kopalnią przykładów heroicznego poświęcenia, ale jednocześnie jej przyszłość stawała się niewiadomą. Co więcej, w tak modelowej dotąd katolickiej społeczności euroamerykańskiej zaczynano coraz bardziej otwarcie kwestionować tradycyjną rolę Kościoła i chrześcijaństwa jako fundamentu cywilizacji i społeczeństwa⁵¹⁹.

Wraz z publikacjami ks. Groulxa paradygmat misjonarza-francuskiego patrioty osiągał swą kulminację, a jednocześnie wchodził w ostateczny kryzys. O ile wciąż zrozumiałe pozostawało podkreślanie odwagi pionierów w docieraniu na krańce świata, przestały takimi być wywody kościelno-patriotyczne.

⁵¹⁶ Zob. G. LEFEBVRE OSB, *Le Canada catholique [Supplément au Bulletin Paroissial liturgique]*, Brouges 1930, s. 24.

⁵¹⁷ „J'écris: «Epopée», bien qu'il soit de mode aujourd'hui, en histoire, de tout rapetisser. On ne veut plus croire, disait déjà Péguy, ni aux héros, ni aux saints”. L. GROULX, *Le Canada français missionnaire*, s. 35. Podobnie zatytułował rozdział poświęcony misjom w Ameryce B. DE VAULX, *Histoire des missions catholiques françaises*, Paris 1951, s. 481-505. Zob. także: B. DE VAULX, *D'une mer à l'autre. Les Oblats de Marie-Immaculée au Canada (1841-1961)*, Lyon 1961.

⁵¹⁸ Część druga pracy Groulxa, *Le Canada français missionnaire*, zatytułowana jest: *Vers les missions de l'extérieur. L'apostolat hors de l'Amérique du Nord: Asie, Océanie, Afrique, Amérique latine*, obejmuje strony 74-479.

⁵¹⁹ R.T. HANDY, *A History of the Churches in the United States and Canada*, New York 1977, s. 377.

3.4. Struktura i faktografia a interpretacja

W początkach lat sześćdziesiątych XX w. większość paradygmatów tradycyjnej historii misji przestała być zrozumiała w obliczu zmieniającej się gwałtownie rzeczywistości społecznej. Nowsza historiografia kościelna zaczęła więc rezygnować z nadmiaru dotychczasowych interpretacji, na korzyść rzetelnie dokumentowanej faktografii.

TABELA 6

Najważniejsi reprezentanci kościelnej historiografii misji w Kanadzie w XIX i XX w.⁵²⁰

Misjonarz	Pochodzenie	Rok publikacji
O. Pierre Duchaussois OMI (1878-1940)	Francja	1917-1924
Ks. Lionel Groulx (1878-1967)	Kanada	1962
O. Adrien G. Morice OMI (1859-1938)	Francja	1912
O. Joseph E. Champagne OMI (1905-1969)	Kanada	1949
O. André Seumois OMI (1917-2000)	Kanada	1954
O. Lorenzo Cadieux SJ (1903-1976)	Kanada	1973
O. Gaston Carrière OMI (1913-1985)	Kanada	1957-1975
O. Donat Levasseur OMI (1914-1992)	Kanada	1985-1995

Źródło: Publikacje autorów zawarte w bibliografii do niniejszej pracy.

Oczywiście typowe prace poprzedniego okresu, nawet jeśli były pozbawione aparatu krytycznego i ostatecznie powtarzały większość interpretacji znanych z wcześniejszych relacji i pamiątek misjonarzy, zawsze opierały się na przejrzystej strukturze. Przykładowo pisząc *Aux Glaces Polaires*, Duchaussois przyjął klucz etnograficzny – poszczególne rozdziały, pomijając wstępne rozważania o całokształcie posługi misyjnej, poświęcił kolejno ewangelizowanym plemionom indiańskim, kończąc na Inuitach⁵²¹. O. Théophile Ortolan OMI (1861-1937), au-

⁵²⁰ Podany w tabeli rok wydania dotyczy pierwszego wydania istotnej publikacji. W przypadku prac wielotomowych podane są lata wydań pierwszego i ostatniego woluminu.

⁵²¹ Zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Aux Glaces Polaires*. Kolejno omawiane grupy Autochtonów to: *Montagnais (Chippewa)*, *Mangeurs de Caribous*, *Castors*, *Couteaux-Jaunes*, *Plats-Cotés-de-Chiens*, *Esclaves*, *Peaux-de-Lièvres*, *Loucheux*, *Cris*, *Esquimaux*. W kolejnej pracy autora, *Femmes héroïques*, kryterium porządkującym było geograficzne rozmieszczenie poszczególnych misji oraz chronologia fundacji klasztorów sióstr zakonnych: 1844 (zachód – Saint Boniface), 1859 (północ – lac Ste. Anne), 1867 (daleka północ – Athabasca-Mackenzie), 1867 (Fort Providence), 1874 (lac Athabasca), 1903 (Grand Lac des Esclaves), 1914 (Fort Smith), 1916 (Fort Simpson), 1925 (Arktyka). Zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Femmes héroïques*. Trzecia publikacja poświęcona braciom zakonnym inte-

tor kilkutomowego opracowania pierwszego wieku historii Zgromadzenia Oblatów, w konstrukcji tekstu poprzestał na chronologii i geografii, ale jednocześnie w podobny jak Duchaussois sposób ubogacił faktografię licznymi komentarzami o inspiracji teologicznej. Powtarzały one wszystko, co dotychczasowa literatura misyjna miała do powiedzenia o Ludności Rodzimej i misjonarzach, kreując heroiczny wizerunek tych ostatnich⁵²². Wspomniane prace pozostawiały wiele do życzenia z punktu widzenia krytyki historycznej, ale stanowiły istotny etap rozwoju katolickiej historiografii. Z tego względu warto zestawić wyżej omówionych autorów z reprezentantami dojrzałego etapu kościelnych badań nad dziejami najnowszych misji Kanadzie. Kolejność nazwisk zamieszczonych w powyższej tabeli nie zależy od chronologii urodzin czy też publikacji najważniejszych prac, lecz jest próbą interpretacji stopniowej ewolucji piśmiennictwa kościelnego, od historii opartych na tradycyjnych paradygmatach po teksty o najwyższej wartości naukowej.

Początek nowego okresu można utożsamić z pojawieniem się kilkutomowej *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest Canadien, du Lac Supérieur au Pacifique (1659-1905)* autorstwa o. Adrien-Gabriela Morice'a OMI, opublikowanej po raz pierwszy w wersji francuskojęzycznej w 1912 r.⁵²³ Praca ta poprzez kolejne dziesięciolecia pozostała istotnym punktem odniesienia w badaniach nad historią Kościoła i misji katolickich na zachodzie Kanady, nawet jeśli w ostatnich latach wytknięto jej zbyt dużą dominację stylu narracyjnego oraz cele apologetyczne⁵²⁴. Pomimo oczywistych cech charakterystycznych pracy konfesyjnej publikacja Morice'a zawiera jednak wątki, które pozwalają uznać ją za pierwszą próbę wprowadzenia literatury misyjnej na wyższy poziom piśmiennictwa historycznego, o pół wieku poprzedzającą studia formalnie historyczne. W pewnym sensie jest ona pracą „z pogranicza epok”, tak jak omawiana wyżej *Le Canada français missionnaire* Groulxa, choć czasowo dzieli je także kilka dziesięcioleci.

growała narrację wokół rodzajów wykonywanych przez nich posług. Zob. P. DUCHAUSSOIS OMI, *Apôtres Inconnus*.

⁵²² Zob. Th. ORTOLAN OMI, *Les Oblats de Marie Immaculée durant le premier siècle de leur existence (1816-1914)*, Paris 1914-1932, 4 vol.

⁵²³ A.G. MORICE OMI, *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien. Du Lac Supérieur au Pacifique (1659-1905)*, Winnipeg, Montréal 1912, 3 vol. Praca ta ukazała się w dwutomowej wersji po angielsku już w 1910 r., w Toronto. Wydanie czwarte z 1928 r., opublikowane w Montrealu, liczyło cztery tomy.

⁵²⁴ Zob. V.J. McNALLY, *The Lord's Distant Vineyard*. s. XV.

Autor *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest Canadien* był świadomy specjalnych zadań, jakie stały przed pracą ściśle historyczną i jeżeli czasem odbiegał od jej rygoru, czynił to celowo, czego też nie wahał się uprzednio wyjaśnić⁵²⁵. Dotyczyło to zwłaszcza rozbudowanych opisów rozmaitych przygód misjonarzy, które miały ubogacić i ożywić tekst, nawet jeśli z historycznego punktu widzenia nie należały do istotnych wydarzeń, godnych uwiecznienia w poważnej pracy historycznej.

Morice wykorzystał wiele tradycyjnych schematów interpretacyjnych: historia Kościoła katolickiego na kanadyjskim zachodzie była dlań „pasmem aktów heroizmu, przykładem wierności podjętym zobowiązaniom, pomimo najbardziej uciążliwych okoliczności”, wreszcie „serią znoszonych z konieczności cierpień, ale też ekscytyujących przygód, bez paraleli we współczesnych czasach”. Jednocześnie próbował sytuować ją w kontekście historii politycznej oraz gospodarczej Kanady. Miało to na celu wykazanie wkładu katolików – duchownych i świeckich – w stopniowe „odkrywanie” oraz „cywilizowanie” terytoriów na zachód i północ od Wielkich Jezior. Autor postrzegał swe zadanie historyka jako dokumentację procesu stopniowego przezwyciężania chaosu i barbarzyństwa tych obszarów oraz tworzenia z nich miejsca sprzyjającego rozwojowi uporządkowanego społeczeństwa. Historię Kościoła nierozdzielnie łączył z całością dziejów kraju, dlatego – by nie znudzić tematyką wyłącznie religijną – chętnie podejmował się ekspozycji zagadnień politycznych czy też prezentacji kolejnych etapów odkryć geograficznych. Ostatnią deklaracją była bezstronność. Morice przedstawił się jako przeciwnik panegiryków, rozróżniał dobrą wolę stojącą u podstaw danej działalności od jej skutków – nie zawsze oczekiwanych czy pozytywnych. Podkreślić należy także troskę autora o oparcie pracy na odpowiedniej podstawie źródłowej. W tekście pojawiły się już (nieliczne) przypisy, został on też opatrzony podstawową bibliografią.

Pomimo swych deklaracji Morice dawał niejednokrotnie do zrozumienia, iż nie jest bezstronnym obserwatorem. W rozbudowanych nieraz komentarzach dochodził do głosu jego autorytet jako bezpośredniego uczestnika opisywanych wydarzeń. Dotyczyło to zwłaszcza zagadnień związanych z historią misji w Brytyjskiej Kolumbii. Toczyła się ona w dużej mierze autonomicznie w stosunku do terytoriów na wschód od Gór Skalistych, a pod względem metody wyróżniła wprowadzeniem w drugiej połowie XIX w. tzw. „systemu Durieu”, od nazwiska jego twórcy, misjonarza-bpa

⁵²⁵ Zob. A.G. MORICE OMI, *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien*, vol. 1, s. XI-XXIV.

Paula Durieu (1830-1899), nawiązującego do tradycji jezuickich redukcji w Paragwaju i Nowej Francji. Owa metoda polegała na dość surowym nadzorze młodych wspólnot chrześcijańskich, sprawowanym przez wyznaczonych reprezentantów społeczności indiańskich. Dzielili oni między sobą trzy funkcje – obserwatorów (*surveillants*), żandarmów (*soldats ou gens de police*) oraz katechetów (*surveillants de l'Eucharistie*). Podczas nieobecności misjonarza funkcjonariusze ci mieli szerokie pełnomocnictwa, m.in. do nakładania publicznej pokuty za wykroczenia przeciw moralności chrześcijańskiej, ale także do zwykłego nauczania katechizmu. Celem takiej organizacji wspólnot było odtworzenie dyscypliny Kościoła starożytnego⁵²⁶.

Uzasadniając skuteczność tej metody misyjnej, Morice pokusił się o dokonanie ogólnej charakterystyki północnoamerykańskich Autochtonów. Podstawowa teza głosiła, iż mentalność Ludności Rodzimej niepomrotnie różni się od europejskiej i przypomina raczej charakter dziecka niż osoby dorosłej⁵²⁷. Tego typu obserwacje stawiają omawianą publikację w szeregu prac, które trudno obronić przed zarzutem eurocentrycznej stronniczości. Przesłania to jej niewątpliwe informacyjne zasługi, polegające na rozbudowanym ujęciu faktograficznym, do którego ostatecznie ograniczyło się dojrzałe piśmiennictwo kościelne połowy XX w.

Pierwszą pracą powstałą już bezpośrednio w kontekście akademickim była monografia *Les Missions Catholiques dans l'Ouest Canadien (1818-1875)* opublikowana w 1949 r. przez dyrektora Instytutu Misjologii na Uniwersytecie Ottawskim, o. Josepha Etienne'a Champagne'a OMI (1905-1969)⁵²⁸. Wymowna była już wstępna deklaracja autora, w której nadal obowiązująca interpretacja teologiczna uzupełniona została konkretnymi postulatami naukowymi:

Choć apostołat misyjny jest nadprzyrodzony ze swej natury, nie staje się przez to mniej poddany naturalnym uwarunkowaniom ludzi, którzy go prowadzą oraz do których zostaje on skierowany. Ukształtowanie kraju, jego bogactwa naturalne, warunki ekonomiczne i społeczne jego mieszkańców należą do czynników, z którymi misjonarz musi się liczyć. Mniej lub bardziej bezpośrednio wpływają one na (...) sposób życia apostoła, ułatwiają, wzmacniają lub ograniczają jego działalność, oddziałują na skuteczność jego metod⁵²⁹.

⁵²⁶ Zob. A.G. MORICE OMI, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien*, vol. 3, s. 305-308; P. BESSON OMI, *Un Missionnaire d'Autrefois. Monseigneur Paul Durieu OMI*, [bm] 1962; E. BUNOZ OMI, *Catholic Action & Bishop Durieu's System*, [maszynopis] Prince Rupert 1941.

⁵²⁷ A.G. MORICE OMI, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien*, vol. 3, s. 304-305.

⁵²⁸ Zob. J.E. CHAMPAGNE OMI, *Les Missions Catholiques dans l'Ouest Canadien*.

⁵²⁹ Tamże, s. 17.



O. Joseph E. Champagne OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

Już na podstawie tak zwięzłej deklaracji staje się jasne, iż zainteresowanie badawcze historyków misji, począwszy od pracy Champagne'a, skoncentrowało się niemal całkowicie na osobie misjonarza i na zewnętrznych warunkach jego pracy. Ludność Rodzima sama w sobie, tzn. jej opis i ocena, przestała być częścią kościelnej historii, gdyż wraz z rozwojem studiów misjologicznych właściwym dla niej miejscem stała się płaszczyzna antropologii i etnografii misyjnej⁵³⁰.

Ottawski profesor rozpoczął swą pracę od prezentacji geografii, warunków klimatycznych i sytuacji politycznej omawianego terytorium, a także zwięzłej charakterystyki zamieszkującej je Ludności Rodzimej. Zasadnicza część tekstu miała już strukturę chronologiczną. Postępy w rozwoju terytorialnym Kościoła katolickiego na kanadyjskim zachodzie podzielone zostały na kilka głównych etapów. Były to najpierw misja nad Rzeką Czerwoną, w latach 1818-1845, oraz okres pierwszych misji obłackich, między 1845 a 1853 r. Lata 1853-1865 określone zostały jako „cudowna ekspansja misji” (*La merveilleuse expansion des missions*). Na okres ten przypadał m.in. początek episkopatu bpa Tachého, konsekracja bpa Grandina, utworzenie wikariatu apostolskiego Athabasca-Mackenzie oraz fundacje placówek duszpasterskich aż po koło podbiegunowe. Do-
tąd głównie diachroniczny wywód uzupełniony został w tym miejscu tematycznym podsumowaniem stanu misji w 1865 r.⁵³¹ Było to głównie ujęcie statystyczne, ale

⁵³⁰ Znamienna dla połowy XX w. i lat późniejszych jest bezpośrednia współpraca misjonarzy i etnografów, przynajmniej na niektórych obszarach Kanady. Widać ją najlepiej na przykładzie Arktyki – w tym kontekście powstały prace: J. MICHEA, *Terre Stérile. Six mois chez les Esquimaux Caribous*, Montréal 1949; oraz A. BALIKCI, *The Netsilik Eskimo*, New York 1970. Ten ostatni autor publikował też na łamach założonego przez oblatów pisma „Anthropologica”. Zob. A. BALIKCI, *Some Acculturative Trends Among the Eastern Canadian Eskimos*, „Anthropologica” N.S. II/2 (1960), s. 139-153. Z czasem także etnologiczne prace niektórych misjonarzy zdobyły sobie odpowiednią renomę. Zob. G. MARY-ROUSSELIÈRE OMI, *Qitdlarssuaq. L'histoire d'une migration polaire*, Montréal 1980.

⁵³¹ Jak podkreśla autor, na całym obszarze zachodu, od Wielkich Jezior po Góry Skaliste oraz od granicy z USA po Arktykę chrystianizacja obejmowała 4 główne grupy etniczne: Indian (ok. 50 tys.), Inuitów (ok. 4 tys.), Metysów (ok. 15 tys.) i białych (ok. 4 tys.). Oczywiście bezpośrednia ewangelizacja nie dotyczyła całości tej szacowanej łącznie na 75 tys. osób populacji. Liczba chrześcijan mogła być podana tylko w przybliżeniu i nie przekraczała 20 tys. osób. Zob. J.E. CHAMPAGNE OMI, *Les*

autor pytał też o „jakość” chrześcijan tworzących ówczesne wspólnoty wierzących. Odpowiedź wykazywała podstawowe dla ówczesnej formacji duchownych przekonanie o wspólnej wszystkim ludziom naturze, wobec której można i należy stawiać te same wymagania, niezależnie od kontekstu kulturowego. Zgodnie z tym poglądem rysowano też obraz sukcesu misyjnego, sprowadzającego się do skutecznego wpajania Autochtonom zasad dyscypliny i szacunku dla prawa moralnego. Jeżeli obserwowano miejscami odstępstwa od nowej wiary czy też osłabienie gorliwości, przypisywano te fakty działalności protestanckiej, wzmożonej w regionie Athabasca-Mackenzie po 1858 r.

Ostatnia analizowana przez Champagne’a faza rozwoju struktury Kościoła katolickiego na kanadyjskim zachodzie przypadła na lata 1865-1875. W kontekście pracy duchownych pojawiały się coraz częściej zagadnienia polityczne, zwłaszcza konsekwencje ewolucji terytorialnej powstałego w 1867 r. Dominium Kanady. Szły z nią w parze postępy katolicyzmu: utworzenie prowincji kościelnej Saint Boniface, z podległymi metropolii diecezją Saint Albert oraz wikariatem apostolskim Athabasca-Mackenzie, fundacje kolejnych placówek, tym razem w części południowej kraju, gdzie rosło zagęszczenie ludności związane z postępującą imigracją. Był to zaledwie początek przemian społecznych, które osiągnęły punkt kulminacyjny wraz z ukończeniem transkontynentalnej linii kolejowej w 1885 r., a zaowocowały zdaniem autora m.in. coraz większą marginalizacją Ludności Rodzimej, ograniczonej do rezerwatów w głębi kraju⁵³².

Publikacja obłackiego profesora uporządkowana jest scholastycznym stylem. Ważniejsze etapy rozwoju podsumowane są kolejnymi zwięzłymi ujęciami synchronicznymi. W całości pracy dominuje motyw rozwoju struktury kościelnej i faktografia, nawet jeśli mowa jest, jak to zostało wskazane wyżej, o jakości katolicyzmu neofitów czy też o metodzie misjonarzy. Metodzie pracy misyjnej poświęcony został ostatni rozdział pracy. Autor zwrócił w nim uwagę, iż w istocie dziewiętnastowieczni duchowni nie otrzymywali systematycznego przygotowania do podjęcia posługi wśród Autochtonów. Wiele zależało od indywidualnych predyspozycji księży, aczkolwiek większość z nich przykładała się już na miejscu do zdobycia potrzebnej wiedzy, zwłaszcza znajomości lokalnych języków⁵³³.

Missions Catholiques dans l'Ouest Canadien, s. 131-133.

⁵³² Tamże, s. 139.

⁵³³ Zob. tamże, s. 187-204. Braki formalne misjonarze nadrabiali gorliwością i głęboką religijnością. Autor pisał: „Bref, cette charité débordante, ce zèle ardent et méthodique place les

W drugiej połowie XX w. powróciły pytania o głębsze znaczenie „sukcesu misyjnego”, zadawane z nową wrażliwością metodologiczną, czułą na punkt widzenia adresatów misji oraz wynikającą z rozwoju etnohistorycznej metody badań dziejów chrystianizacji. Zanim będzie o nich mowa w kolejnym rozdziale, warto podkreślić, że dla historii kościelnej reprezentowanej przez Champagne’a odpowiedź była tu zupełnie jasna – sukces dzieła ewangelizacji polegał przede wszystkim na szybkim dotarciu misjonarzy do najodleglejszych zakątków Ameryki Północnej. Reakcja na głoszone chrześcijaństwo podlegała była wielu czynnikom, których duchowni nie mogli w pełni kontrolować ani nawet przewidzieć. Ich pierwszym zadaniem było „materialne” zanieśenie Ewangelii Autochtonom, z czego w przeciągu kilkudziesięciu lat wywiązali się wyjątkowo skutecznie.

Koncentracja na chronologii, strukturze i etapach rozwoju misji, opisywanej zawsze w nawiązaniu do ogromu opanowanych obszarów, powracała odąd w niejednym kościelnym opracowaniu historycznym. Uprzywilejowanym miejscem dla tego rodzaju zwięzłych prezentacji stały się coraz liczniejsze periodyki specjalizujące się w zagadnieniach historii Kościoła, teologii, misjologii, duchowości itp.⁵³⁴

Na przykład w 1954 r. znany misjolog, o. André Seumois OMI (1917-2000), opublikował krótki artykuł poświęcony historycznym etapom misji wśród Inuitów⁵³⁵. Przyjął w nim perspektywę historii powszechnej, rozpoczynając prezentację od podjętej w średniowieczu skandynawskiej kolonizacji Grenlandii oraz pierwszych atlantyckich podróży Wikingów. Wyróżnił następnie okres działalności misjonarzy protestanckich na Grenlandii oraz na Labradorze w XVIII w., rozwój misji prawosławnych na Alasce, wreszcie główne kierunki podróży duchownych katolickich oraz fundacje stałych placówek w rejonie rzeki Mackenzie, Zatoki Hudsona oraz północnego Labradoru. To zwięzłe opracowanie Seumois jest dobrym przykładem stylu dojrzałej historiografii kościelnej, której celem było ustalenie i udokumentowanie podstawowych faktów z dziejów misji. Nie ma już w niej miejsca na nadmierne komentarze, których oczekiwano raczej ze strony misjologii czy antropologii.

Problematyka misyjna w naukowych artykułach często pojawiała się na marginesie szerszego spojrzenia na historię kanadyjskiego katolicyzmu. Do zagadnień uprzy-

Missionnaires Oblates parmi les plus grands fondateurs d’Eglises au 19^e siècle”. Tamże, s. 204.

⁵³⁴ Kwerenda podjęta na podstawie podstawowych pomocy bibliograficznych, jak „Bibliotheca Missionum” czy „Bibliographia Missionaria”, wykazała niemal dwieście tytułów takich czasopism!

⁵³⁵ A.V. SEUMOIS OMI, *Etapes Historiques de la Mission Esquimaude*, s. 290-296.

wilejowanych należały omówienia dziejów wikariatów apostolskich i diecezji zachodniej i północnej Kanady, rosnących na fundamencie dawnej ściśle misyjnej pracy. Wprost o ewangelizacji Autochtonów była mowa przy okazji artykułów rocznicowych, ukazujących postępy misji na danym terytorium. W tym przypadku czasopiśmowemu naukowemu towarzyszyły także pisma popularne, zamieszczające krótkie teksty rocznicowe. Pojawiały się też opracowania zorientowane tematycznie, podejmujące przede wszystkim kwestie metod chrystianizacji oraz jej rezultatów. Ponieważ często były one związane z konkretną charyzmatyczną postacią duchownego, artykuły takie mogły przybierać formę szkiców biograficznych. Podkreślić należy też atrakcyjność terytorialnego sposobu ujmowania dziejów kanadyjskiego Kościoła. Niektóre podróże misyjne traktowane były na równi z odkryciami geograficznymi. Podejmując ich temat zwracano uwagę na poszerzający się zasięg oddziaływania chrześcijaństwa, ale też na ducha przygody nieodłącznego od działalności misyjnej⁵³⁶.

Historia ewangelizacji Ludności Rodzimej Kanady, nawet ograniczona do dwóch ostatnich wieków, dostarczała obfitego materiału dla pracy badawczej historyków Kościoła. Wśród autorów jezuickich na uwagę zasługuje zwłaszcza o. Lorenzo Cadieux SJ (1903-1976), założyciel w 1942 r. Société Historique du Nouvel Ontario, a także członek Société Canadienne d'Histoire de l'Église Catholique i jej prezydent w 1960 r. Choć głównym przedmiotem zainteresowań jezuitów były zwykle dzieje ich misji z okresu Nowej Francji, historycy tacy jak Leon Pouliot, Lucien Campeau czy Lorenzo Cadieux dokumentowali także późniejszy okres zaangażowania duszpasterskiego Towarzystwa Jezusowego wśród Autochtonów regionu Wielkich Jezior oraz północnego Ontario⁵³⁷.

Okres ten rozpoczął się w latach czterdziestych XIX w. Głównym inspiratorem powrotu jezuitów do pracy w Kanadzie był biskup Montrealu, Ignace Bourget. W dniach 3 maja-23 września 1841 r. odbył on słynną podróż po Europie, podczas której zabiegał o księży dla swej diecezji – z myślą zarówno o regularnym duszpa-

⁵³⁶ Zob. *Les Oblats et les Missions de l'Alaska*, s. 108-114; J.E. CHAMPAGNE OMI, *First Attempts at the Evangelization of Alaska*, EO 2(1943), s. 13-22; G. MOUSSEAU OMI, *L'affaire Alaska. A propos du voyage de Mgr Clut dans l'Amerique russe en 1872*, EO 5(1946), s. 161-188; *About the first evangelization of Alaska. Missionaries from the Mackenzie district plant the Church in Northern Alaska*, red. J. LE CHEVALLIER OMI, tłum. J.L. Coudert OMI, *Missions* 82(1955), s. 371-393.

⁵³⁷ Nie wykluczało to poważniejszego zaangażowania autorów jezuickich w ogólne kwestie dotyczące relacji Kościoła katolickiego i Autochtonów. Znakomitym przykładem może być praca: M. STOGRE SJ, *That the World May Believe. The Development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, Sherbrooke 1992.

sterstwie, jak i o misjach. Udało mu się wówczas m.in. uzyskać pomoc oblatów, dla których było to pierwsze poważne zaangażowanie misyjne poza Francją. Co ciekawe, Bourget przed wyjazdem nawet nie wiedział o ich istnieniu, za pierwszy cel stawiając sobie ponowne sprowadzenie jezuitów. Oba zgromadzenia zakonne przysłały swych misjonarzy do Kanady niemal w tym samym czasie – oblaci dotarli do Montrealu 2 grudnia 1841 r., jezuici 31 maja 1842 r. Ci ostatni, jak wspomniano już wyżej, na zaproszenie Michaela Powera, biskupa istniejącej od 1841 r. diecezji Toronto, w 1844 r. rozpoczęli działalność w Wikwemikong, na otoczonej wodami jeziora Huron wyspie Manitoulin, zaznaczając tym samym objęcie okolic opuszczonych przez swych współbraci-poprzedników jeszcze w 1760 r.⁵³⁸

Podjmując tę tematykę, Cadieux dążył do ukazania ciągłości w stosowaniu metod pracy duszpasterskiej przez kolejne pokolenia jezuitów. W swych tekstach skoncentrował się na religijnym znaczeniu pracy misjonarzy, na roli wybitnych jednostek, na ich pionierskiej pracy owocującej rozbudową struktury kościelnej⁵³⁹. Aplikując w pracy badawczej całą precyzję metody historycznej, autor ten nie wahał się podkreślać konieczności uznania elementu duchowego w dziejach misji. Zaistniały one przede wszystkim w jednym celu – „aby podtrzymywać święty ogień wiary”. Ta dynamika wewnętrznej siły polegała w praktyce na krzewieniu pogłębionego przeżywania katolicyzmu. Nadzór nad poprawnością moralną wspólnot uzupełniany był więc o aktywne uczestnictwo w stowarzyszeniach natury ściśle religijnej, krzewiących pobożność maryjną lub nabożeństwo do Serca Jezusowego. Cadieux posłużył się przykładem działalności o. Josepha Hanipaux SJ w Wikwemikong. Jak twierdził, w podobny zresztą sposób funkcjonowała misja Fortu William⁵⁴⁰.

Najważniejsza bodaj publikacja Cadieux to kilkusetstronicowe krytyczne opracowanie listów jezuickich misjonarzy z połowy XIX w., wydane pod znamienym tytułem *Lettres des nouvelles missions du Canada, 1843-1852*⁵⁴¹. Autor opatrzył w niej komentarzem kolekcję 93 listów lub relacji duchownych, reprezentatywnych dla pionierskiego okresu pracy w rejonie Wielkich Jezior. Choć nawiązanie do dawnych *Re-*

⁵³⁸ Zob. D. CAYEN, *Les missions Catholiques du Nord-Ouest Ontarien au XIXe siècle*, w: „Aspects du Nouvel-Ontario au XIXe siècle”, La Société Historique du Nouvel-Ontario, Documents Historiques No 73, Sudbury 1981, s. 23-39, tu : 30.

⁵³⁹ Zob. L. CADIEUX SJ, R. TOUPIN SJ, *Les Robes Noires à l'île du Manitoulin 1853-1870*, Sudbury 1982, s. 8-14, 37-50, 61-65; L. CADIEUX SJ, *Fondateurs du diocèse du Sault-Ste-Marie*, SCHEC Report 10(1942), s. 77-96; L. CADIEUX SJ, *Missionnaires au lac Nipigon*, Sudbury 1957.

⁵⁴⁰ Zob. L. CADIEUX SJ, R. TOUPIN SJ, *Les Robes Noires à l'île du Manitoulin 1853-1870*, s. 37-41.

⁵⁴¹ Zob. L. CADIEUX SJ, *Lettres des nouvelles missions du Canada, 1843-1852*.

lacji Jezuitów budzi wspomnienie „heroicznego” okresu misji w Nowej Francji, Cadieux poprzez odpowiedni dobór tekstów dał do zrozumienia, iż głoszenie chrześcijaństwa nie zawsze budziło pozytywne reakcje Autochtonów, świadomych własnej wartości i zdecydowanych zachować tradycje przodków⁵⁴².

Ostatecznie dziewiętnasto- i dwudziestowieczna praca jezuitów wśród Ludności Rodzimej nie budziła takiego zainteresowania badaczy, jak ich misje z lat 1611-1800⁵⁴³. Jeśli chodzi o wiek XIX i XX, na heroizm Nowej Francji powoływano się bardziej w kontekście oblackiej epopei misyjnej na zachodzie i północy Kanady. Co rozumiało, budziła ona szczególne zainteresowanie historyków należących do Zgromadzenia Oblatów.

Dwóch duchownych aktywnych naukowo w drugiej połowie XX w. było spadkobiercami zmarłego w 1969 r. o. Josepha Etienne’a Champagne’a OMI. Byli to o. Gaston Carrière OMI oraz o. Donat Levasseur OMI. Wraz z nimi religijne ujęcie najnowszej historii relacji misjonarzy i kanadyjskiej Ludności Rodzimej osiągnęło swój punkt kulminacyjny, przygotowując jednocześnie odpowiedni grunt pod kolejny etap w dziejach historiografii, wykraczający poza schematy tradycyjnego piśmiennictwa kościelnego.

Gastona Carrière’a (1913-1985) można bez przesady uznać za najwybitniejszego oblackiego historyka chrystianizacji Kanady w XIX i XX w., a także znawcę i badacza ogólnej historii kanadyjskiego Kościoła katolickiego. W jego liczącej ponad tysiąc publikacji bibliografii znajdują się recenzje, artykuły naukowe, biografie, monografie oraz wydawnictwa źródłowe. Obejmują one szeroki wachlarz zagadnień – od duchowości i tradycji Zgromadzenia Oblatów po lingwistykę i oczywiście historię. Choć jest rzeczą niemożliwą dokonanie zwięzłej oceny tak bogatego dorobku, warto przynajmniej podkreślić, iż stanowi on swoisty *terminus ad quem* rozwoju omawianej historiografii kościelnej. Dzięki temu można też nieco lepiej zdefiniować samo pojęcie „kościelnej historiografii”. W przypadku o. Carrière’a owa „kościelność” nie ma nic wspólnego z zacieraniem granicy między refleksją teologiczną, opartą na wewnętrznych przekonaniach autora, a historyczną, wynikającą ze skrupulatnego

⁵⁴² Zob. tamże, s. 254-269; D. DU RANQUET SJ, *Journal du père Dominique du Ranquet, missionnaire jésuite en Ontario de 1843 à 1900, de la mission qu’il fit en 1843 dans l’Outaouais supérieur sous la direction de l’abbé Hipolite Moreau*, red. F. OUELLET, R. DIONNE, Ottawa 2000, s. 13-15.

⁵⁴³ Jak już wspomniano wyżej, ostatni jezuita, Jean-Joseph Casot (ur. 1728), przybyły do Kanady w 1757 r., zmarł w Quebecu 16 marca 1800 r. Aktywna działalność misyjna Towarzystwa Jezusowego ustała w Kanadzie oczywiście nieco wcześniej. Już w 1763 r. władze brytyjskie zakazały przyjmowania nowych kandydatów, skazując zakon na powolne wymarcie. Zob. J. COSETTE, *Casot, Jean-Joseph*, w: DCB, vol. 4, s. 134-135.



O. Gaston Carrière OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

wykorzystania metod właściwych naukom humanistycznym. Jednocześnie nie ma wątpliwości, że w przekonaniu Carrière'a istota Kościoła, rozumiana na płaszczyźnie wiary, przekraczała wymiar możliwy do ujęcia za pomocą analizy naukowej. Powstawała dzięki temu swoista przestrzeń wiedzy pozaźródłowej, dzięki której narracja zyskiwała na głębi znaczeniowej, nie tracąc przez to wcale na komunikatywności właściwej płaszczyźnie dialogu naukowego. Tej ostatniej brakowało zwykle tekstom przyjmującym perspektywę teologii historii.

Carrière wpisuje się w nurt pisarstwa historycznego, który nie angażował się w nadbudowę interpretacyjną, lecz ukazywał podstawową strukturę rozwoju przeszłych wydarzeń. Z tego względu

du jego prace dają priorytet aktywności misjonarzy oraz ewentualnym przeszkodom bądź udogodnieniom w realizacji ich celów. Pozwalało to na ukazanie kolejnych, poza duszpasterskim, wymiarów działalności misyjnej, jak choćby relacji ze świeckimi instytucjami działającymi na terytoriach objętych ewangelizacją. Szczególną rolę odgrywała tu Kompania Zatoki Hudsona (HBC) i temu zagadnieniu Carrière poświęcił obszerne studium już w początkach swej kariery naukowej. W 1957 r. ukazała się jego praca *Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*⁵⁴⁴. Była ona poszerzeniem wcześniejszego artykułu o podobnym tytule, opracowanym w oparciu o kwerendę w zbiorach archiwalnych HBC, przeprowadzoną z autoryzacją władz kompanii. Także w kolejnych latach autor podejmował tę tematykę, szkicując z kolei zarys relacji duchowieństwa katolickiego i HBC na kanadyjskim zachodzie⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ Zob. G. CARRIÈRE OMI, *Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*.

⁵⁴⁵ G. CARRIÈRE OMI, *L'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson et les missions des Oblats 1844-1861*, RUO 25(1955), s. 330-364; G. CARRIÈRE OMI, *Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson*, RUO 27(1957), s. 82-132, 220-266, 340-388, 478-517; G. CARRIÈRE OMI, *L'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson et les missions dans l'Ouest canadien*, CCHA Report 32(1965), s. 63-80.

Carrière zaprezentował w swych publikacjach niespotykaną wcześniej zdolność krytycznej czy też bardziej wielowarstwowej oceny reprezentantów Kościoła – popularna biografistka zdążyła już przyzwyczaić do hagiograficznego patrzenia na dzieje katolicyzmu. Dzięki wspomnianej monografii autor doszedł do zaskakującego dla niego samego przekonania o niezwykle istotnej roli, jaką HBC odegrała w dziele chrystianizacji Ludności Rodzimej Kanady⁵⁴⁶. Odkrycie było jeszcze bardziej frapujące, jeśli uwzględniało się kontekst historii powszechnej, zwłaszcza restaurację hierarchii katolickiej w Wielkiej Brytanii w 1850 r. oraz negatywne reakcje, jakie zrodziło to w środowiskach protestanckich. Fakt, iż Kompania Zatok Hudsona, naturalnie bliska Kościołowi anglikańskiemu, potrafiła zdobyć się na otwartą pomoc misjonarzom katolickim, na podległym jej całkowitej jurysdykcji Terytorium Północno-Zachodnim, był trudny do przecenienia. W tym kontekście Carrière z dystansem oceniał niektóre wypowiedzi misjonarzy, wypominające pracownikom stacji handlowych niemal wyłączną troskę o zysk materialny. Dokumenty zawierają zresztą różnorodne opinie, zależne często – jak zauważył oblacki historyk – od „temperamentu misjonarza bądź od zachowania przełożonych pojeńcycznych placówek czy dystryktów”⁵⁴⁷.

Ów zmysł krytyczny Carrière’a, owocujący analizami o wielkiej wartości poznawczej, najpełniej zrealizował się w monumentalnym dziele *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l’Est du Canada*, publikowanym w Ottawie w latach 1957-1975⁵⁴⁸. Właściwie jest to kompletna historia zaangażowania oblatów we wschodniej Kanadzie, dla których praca z Autochtonami była tylko jedną z wielu form działalności. Organizacja poszczególnych tomów w kolekcji jest chronologiczna, natomiast ich wewnętrzna struktura tematyczno-geograficzna. Przykładowo, składająca się z pięciu tomów część pierwsza obejmuje lata 1841-1861, od przybycia oblatów do Kanady do śmierci ich założyciela, bpa Eugeniusza de Mazenoda. Tom pierwszy zawiera teksty i komentarze poświęcone ogólnej sytuacji Kościoła kanadyjskiego u progu lat czterdziestych XIX

⁵⁴⁶ G. CARRIÈRE OMI, *Les missions catholiques dans l’Est du Canada et l’Honorable Compagnie de la Baie d’Hudson (1844-1900)*, s. 190.

⁵⁴⁷ G. CARRIÈRE OMI, *Honorable Compagnie de la Baie d’Hudson et les missions dans l’Ouest canadien*, s. 64; A. DESCHAMBAULT, *La Compagnie de la Baie d’Hudson et l’effort missionnaire*, SCHEC Rapport 12(1944-1945), s. 83-100.

⁵⁴⁸ G. CARRIÈRE OMI, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l’Est du Canada*, Ottawa 1957-1975, 12 vol.

w. oraz szczegółowe informacje na temat pierwszych oblackich inicjatyw duszpasterskich. Kwestia chrystianizacji Ludności Rodzimej omówiona została szerzej dopiero w tomie trzecim. O znaczeniu pracy o. Carrière'a świadczy podjęta w latach osiemdziesiątych XX w. inicjatywa opracowania pogłębionej historii zaangażowania oblatów na zachodzie Kanady. Projekt ten, realizowany ostatecznie przez kilku autorów, w zamierzeniu miał doprowadzić do poszerzenia wiedzy historycznej na temat zachodnich i północnych misji w stopniu analogicznym do zaawansowanego stanu badań nad historią oblacką we wschodniej Kanadzie, osiągniętego właśnie dzięki opracowaniu wielotomowej *L'Histoire documentaire*⁵⁴⁹.

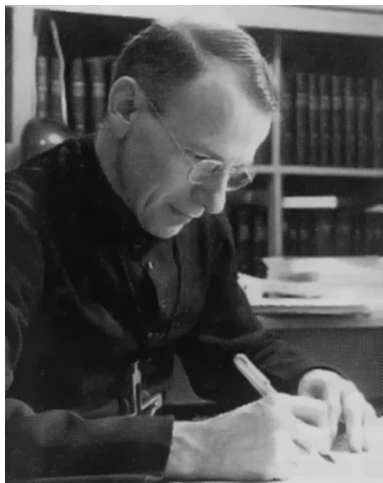
Pomiędzy tymi dwiema inicjatywami – indywidualną pracą wybitnego historyka, jakim był o. Carrière, oraz działalnością całego zespołu specjalistów, podjętą w nowym kontekście metodologicznym w ostatnim dziesięcioleciu XX w., sytuują się osiągnięcia ostatniego reprezentanta tradycyjnej kościelnej historiografii misji w Kanadzie, o. Donata Levasseura OMI (1914-1992).

Jego wydana już pośmiertnie, w 1995 r., synteza *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*, otwierała serię opracowań poświęconych historii misji oblackich na kanadyjskim północnym zachodzie, opracowywanych w ramach projektu *Western Canadian History*. W zamierzeniu miała stanowić ogólne wprowadzenie i rodzaj punktu odniesienia dla publikacji kolejnych autorów. Jak stwierdził jeden z recenzentów, dostrzega się w niej zarówno mocne, jak i słabe strony historii pisanej „piórem bezpośredniego uczestnika wydarzeń”⁵⁵⁰. Pod względem metodologii badań oraz organizacji tekstu można ją natomiast traktować łącznie z dwutomową syntezą historii Zgromadzenia Oblatów, jaką Levasseur opublikował w latach 1985-1995 w Rzymie⁵⁵¹. Obie prace stanowią przykład doskonale udokumentowanej faktografii, skoncentrowanej na ukazaniu poszczególnych etapów rozwoju instytucji kościelnych oraz sposobu ich funkcjonowania w kontekście misyjnym. Można je uznać za rodzaj ogólnego wprowadzenia do dziejów misji oblackich w Kanadzie i na świecie, niezbędnego przed podjęciem jakichkolwiek zagadnień szczegółowych.

⁵⁴⁹ Zob. R.J.A. HUEL, *Introduction*, w: D. LEVASSEUR OMI, *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*, s. VII-XII; G. LACOMBE, *Projet d'histoire des Oblats dans l'Ouest canadien*, VO 46(1987), s. 273-284.

⁵⁵⁰ J.E. FOSTER, *Foreword*, w: R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, Edmonton 1996, s. IX.

⁵⁵¹ Zob. D. LEVASSEUR OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate (1815-1985). Toward a synthesis*, Rome 1985-1989, 2 vol.



O. Donat Levasseur OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

Tymczasem zwrot historiograficzny, jaki dokonywał się równolegle z późnym okresem pracy badawczej Gastona Carrière'a i Donata Levasseur'a, zmierzał ponownie w kierunku przewagi interpretacji nad ujęciem czysto dokumentacyjnym⁵⁵². Co znamienne, choć obaj autorzy byli przygotowani do podjęcia dyskusji nad przeszłością relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej, nie angażowali się w zyskującą na aktualności debatę nad społecznymi i kulturowymi skutkami działalności misyjnej w Kanadzie. Przypominali jedynie dyskretnie, iż misjonarze XIX i XX w. byli „świadkami swej epoki”, a zatem ich aktywność, sposób wyrażania się i decyzje należy rozpatrywać w kontekście mentalności czasów, w jakich przyszło im żyć i pracować⁵⁵³.

Można postawić tezę, iż pozostając w konwencji faktograficznej, prezentowani historycy szli niejako „pod prąd” rodzącego się nurtu historiografii, który – co ciekawe – powracał do obecnych niegdyś na wstępnym etapach historiografii kościelnej dociekań genezy i istoty przeszłych wydarzeń. Oczywiście nie posiłkował się on przy tym dawną teologią dziejów, lecz raczej współczesnym spojrzeniem socjologizującym. Ze swej strony historia misji rozwijana w ramach tradycyjnie rozumianej historii Kościoła nie poszła drogą owej historiografii ogólnej. Wydaje się, iż pozwoliło to na utrzymanie waloru naukowego piśmiennictwa kościelnego, które jednocześnie nie utraciło cech literatury budującej. Dodatkowym argumentem potwierdzającym ten model rozwoju historiografii kościelnej mogą być losy paradygmatu „indywidualnego heroizmu” jako wciąż czytelnego schematu interpretacji dziejów misji.

⁵⁵² R.J.A. HUEL, *Introduction*, s. VIII-XI.

⁵⁵³ Huel zauważył, że „Comme l'écrivit le père Levasseur, les Oblats furent «témoins d'une époque» et, par conséquent, nous ne pouvons faire abstraction ni de leur action parmi les populations autochtones ni du vocabulaire dont ils se servaient, même si ces actes et ce langage froissent la sensibilité de la société contemporaine qui ne regarde plus les missionnaire comme le patriarche bienveillant mais plutôt comme le personnage indiscret qui s'est immiscé dans la vie et la société des autochtones”. Tamże.

3.5. Ideał bohaterskich pionierów w biografistyce

Schemat interpretacyjny indywidualnego bohaterstwa zdaje się być jedynym paradygmatem kościelnej historiografii misji w Kanadzie, który przetrwał próbę czasu i jest po dziś dzień czytelnym kryterium narracyjnym, atrakcyjnym także dla części badaczy.

Jak można było dostrzec, omówione dotąd przemiany sposobu pisania ogólnych dziejów chrystianizacji kanadyjskich Autochtonów zmierzały do odrzucenia nadmiaru interpretacji, zwłaszcza w odniesieniu do Ludności Rodzimej.

Koncentrując się coraz bardziej na aspekcie instytucjonalnym oraz na strukturze rozwoju misji autorzy tych prac rezygnowali z opisywania Ludności Rodzimej, lecz nadal poświęcali wiele miejsca duchownym, którzy na przestrzeni dwóch wieków byli motorem większości inicjatyw ewangelizacyjnych⁵⁵⁴. Jedyna ewolucja wewnętrzna, jaką w tym kontekście przechodziło kościelne piśmiennictwo historyczne, polegała na stopniowym porzucaniu ujęcia typowo hagiograficznego⁵⁵⁵. Mowa jest tu na razie o ogólnych syntezach historycznych, choć pod tym względem pozostawały one w relacji do kwitnącej biografistyki misyjnej, która była właściwie najodpowiedniejszym miejscem dla pogłębionej prezentacji sylwetek najwybitniejszych misjonarzy.

TABELA 7

Wybrani autorzy oraz bohaterowie biografii kościelnych⁵⁵⁶.

AUTORZY		BOHATEROWIE	
O. Alexandre Soulerin OMI	(1825-1909)	Bp Joseph Norbert Provencher	(1778-1853)
Ks. Paul Benoit	(1850-1915)	Bp Ignace Bourget	(1799-1885)
Laurent-Olivier David	(1840-1926)	Bp Alexandre Taché OMI	(1823-1894)
O. Adrien G. Morice OMI	(1859-1938)	O. Nicolas Laverlochere OMI	(1811-1884)
Katherine Angelina Hughes	(1876-1925)	O. Louis Babel OMI	(1826-1912)

⁵⁵⁴ Zob. A.G. MORICE OMI, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien*, vol. 1, s. XIV, 350, 412. Nić przewodnią tekstu – poza chronologią i geografią – stanowią zasadniczo decyzje i inicjatywy kościelnych hierarchów i najbardziej znanych misjonarzy.

⁵⁵⁵ Jeszcze Champagne, choć pisał w kontekście akademickim, nie wahał się wykorzystać tradycyjnych elementów interpretacyjnych, przypominających prace Duchaussois. Zob. J.E. CHAMPAGNE OMI, *Les missions catholiques dans l'Ouest Canadien*, s. 99.

⁵⁵⁶ Nazwiska w obu kolumnach nie mają ze sobą bezpośredniego związku. Dany autor najczęściej publikował więcej niż jedną biografię, zatem tabela zestawia osobno autorów i osobno najczęściej prezentowane postaci duchownych-misjonarzy.

O. Eugène Nadeau OMI	(1906-1976)	O. Albert Lacombe OMI	(1827-1916)
O. Paul-Emile Breton OMI	(1902-1964)	Br. Patrick Kearney OMI	(1834-1918)
O. Leon Pouliot SJ	(1898-1980)	O. Joseph Marie Couture SJ	(1885-1949)
O. Lorenzo Cadieux SJ	(1903-1976)	O. Arsène Turquetil OMI	(1876-1955)
O. Roger Buliard	(1909-1978)	O. Pierre Fallaize OMI	(1887-1964)
O. Gaston Carrière OMI	(1913-1985)	O. Lionel Ducharme OMI	(1899-1979)
O. Charles Choque OMI	(1921-)	O. Guy Mary-Rousselière OMI	(1913-1994)
		O. Joseph Buliard OMI	(1914-1956)
		O. Pierre Henry OMI	(1904-1979)

Źródło: Publikacje autorów zawarte w bibliografii do niniejszej pracy.

Pomimo olbrzymiej literatury, jaka wyrosła w tym kontekście, standardy prawdziwie krytycznych biografii spełniają nieliczne prace. Nie znaczy to, że pozostałe są całkowicie pozbawione wartości poznawczych, dominuje w nich jednak element hagiograficzny, rozumiany jako osobiste i często emocjonalne zaangażowanie autora w studium danej postaci. Poniższa prezentacja opiera się na z góry przyjętym wyborze publikacji, reprezentatywnych dla pewnego stylu pisarstwa historycznego. Trzeba znów cofnąć się w głąb XIX w. – listę wybranych autorów otwiera O. Alexandre Soulerin OMI (1825-1909).

Biografia jego autorstwa, opublikowana jeszcze w stuleciu dziewiętnastym, poświęcona została postaci pioniera obłackich misji na obszarze między rzeką Ottawą a Zatoką Hudsona, o. Laverlochère'owi OMI. Była to zarazem opowieść o ideale życia kapłańskiego, zakonnego i misyjnego, osadzona w niemal legendarnej atmosferze pierwszych dziesięcioleci istnienia Zgromadzenia Oblatów oraz początków jego zaangażowania w Kanadzie. Hagiograficzność stylu jest swoistym atutem tej pracy. Dzięki niej biografia posiada wyraźne cechy materiału źródłowego, oddziałującego na wyobraźnię i dającego odczuć trudny do pełnego wyrażenia klimat eklezjalny dziewiętnastego stulecia.

W podsumowaniu okresu pierwszej formacji o. Laverlochère, zakończonej święceniami kapłańskimi, wybrzmiewają słowa: „Oto kapłan, kapłan misjonarz. Wkrótce wybije godzina bitwy”. Następuje po nich zwięzły opis momentu poświęcenia młodego oblata dziełu misji, zapewne przebiegającego podobnie w latach czterdziestych XIX w., jak i pół wieku później, kiedy Soulerin pisał swą pracę:

Pewnego dnia, leżąc u stóp ołtarza, z brewiarzem przy piersi, z kijem podróżnym w ręku, [o. Laverlochère] odczytuje pobożnie wyznaczoną mu trasę podróży; następnie chyląc czoła ku

ziemi, z zachwytem wsłuchuje się w słowa, które poprzez usta jego przełożonego zdają się płynąć z samego nieba: «Wyruszaj, umiłowany bracie, idź na poszukiwanie owiec zagubionych z domu Izraela; wiesz, że zostały wykupione za wysoką cenę. Zwyciężaj moce piekielne. Niech anioł Pana towarzyszy ci w drodze i niech doprowadzi cię do celu w pokoju, zdrowiu i radości». Wysłuchawszy tej przemowy, przyjąwszy niebiańskie polecenie, całuje pokornie proch, aby wyznaczyć własną słabość i niegodność, wstaje jako misjonarz i wyrusza, umocniony wsparciem nieba, modlitwami wiernych i zazdrośną sympatią swych towarzyszy broni⁵⁵⁷.



O. Alexandre Soulerin OMI
[Archiwum Deschâtelets, Ottawa]

Fragment ów dobrze oddaje podniosłość chwili specjalnego błogosławieństwa udzielanego dziewiętnastowiecznym misjonarzom. „Duch czasów” nakazywał pojmować chrystianizację jako pole zmagania duchowego. Odpowiednie przygotowanie misjonarza nie polegało na zdobyciu wiedzy etnograficznej, ale na ukształtowaniu w młodym kandydacie głębokiej pobożności zakonnej, na zapewnieniu go o jego wyjątkowej roli jako misjonarza, a więc kogoś obdarzonego związaną z tym urzędem godnością i odpowiedzialnością.

W biografii nie brak szczegółów z zakresu ogólnej wiedzy historycznej, dotyczących „genealogii” działalności misyjnej na obszarze, który w 1844 r. został powierzony o. Laverlochère'owi, od jezior Témiscamingue i Abitibi po Moose Factory nad Zatoką Jamesa⁵⁵⁸. Autor chętnie wykorzystywał oryginalne publikacje dawnych misjonarzy, powtarzając ich oceny sytuacji oraz charakterystykę Ludności Rodzimej. Sięgał zwłaszcza do *Relacji Jezuitów* oraz do dziewiętnastowiecznych periodyków misyjnych. Jak w przypadku opracowań Duchaussois, biografia autorstwa o. Soulerina jest bezpośrednią kontynuacją wczesnej publicystyki misyjnej. W sposobie pisania o Autochtonach nie jest wolna od typowych dla dawnej epistolografii sprzeczności – surowych osądów, nie do zaakceptowania dla dzisiejszej wrażliwości, a jednocześnie

⁵⁵⁷ A. SOULERIN OMI, *Le père Laverlochère. Missionnaire Oblat de Marie Immaculée. Apôtre de la Baie d'Hudson*, Paris, Lyon [1890], s. 14-15.

⁵⁵⁸ Soulerin rozpoczyna swą narrację od 1610 r. i odkrycia przez angielskiego podróżnika Henry'ego Hudsona zatoki, która odziedziczyła jego imię. Pierwszym misjonarzem, który dotarł do niej łądem, był siedemnastowieczny jezuita, o. Charles Albanel. W tym samym czasie i w te same okolice swą pierwszą stację handlową otwierała Kompania Zatoki Hudsona. Tamże, s. 20.

wyidealizowanych wizji duszpasterskich, z pewnością dokładnie odpowiadających pragnieniom misjonarzy.

Misjonarza opisanego przez Soulerina charakteryzują zasadniczo dwa słowa. W każdym poczynaniu realizuje on *gorliwość* prawdziwego *apostoła*. Przypomina to rodzaj szablonu, który ostatecznie miał realizować w życiu każdy duchowny skierowany do pracy z Ludnością Rodzimą. To, co specyficzne dla o. Laverlochère'a, to jego osobiste przygody, podróże, konkretne niepowtarzalne fakty. Być może jego osobowość i charakter w jakimś stopniu umożliwiły wzorową i niepowtarzalną realizację ideału misjonarza. Czasem jednak powstaje wrażenie, iż opisy i interpretacje *apostolskiej gorliwości* wykreowane przez francuskiego autora mogłyby być z powodzeniem wykorzystane w niemal każdej innej biografii misyjnej, i to bez większych modyfikacji.

W istocie celem dziewiętnastowiecznego opracowania nie było uzyskanie szczegółowego portretu psychologicznego opisywanego bohatera. Ponadto sama forma życia zakonnego zakładała daleko idącą uniformizację w dążeniu do wspólnych celów. Stąd właściwa jej koncepcja wspólnoty oraz „naśladowania” – wzorowania się na tych, którzy najpełniej osiągnęli ideał. Na przykładzie wybitnej jednostki można było zatem z powodzeniem pytać, czym konkretnie jest *apostolska gorliwość*, której realizacji spodziewano się ostatecznie po każdym misjonarzu-obłacie. W kontekście misji w Kanadzie odpowiedź była jednoznaczna: gotowość do podjęcia długich i niebezpiecznych podróży, wytrwałość w nauce trudnych miejscowych języków, osobista pobożność i wiara⁵⁵⁹. Właściwą szkołą było tu samo życie – Soulerin nie rozważał stopnia teoretycznego przygotowania misjonarza, lecz podkreślał właściwy etap formacji „w terenie”, poczynawszy od misji Lac des Deux Montagnes koło Montrealu, gdzie duchowny poznawał podstawy języka algonkińskiego, aż po Moose Factory i Fort Albany nad Zatoką Jamesa, które okazały się wymarzoną miejscowością wszelkich wysiłków o. Laverlochère'a⁵⁶⁰. Większa część tekstu biografii poświęcona jest temu właśnie etapowi aktywnej działalności misjonarza, dalekim podróżom po wciąż no-

⁵⁵⁹ Ideał ten sięgał jeszcze XVII w.: „Prévoyez (...) tous les travaux, les peines, les périls qu'il faut encourir dans le voyage, afin de vous résoudre de suite à tous les accidents. Aimez bien les sauvages. (...) Il faut être prompt à s'embarquer et à débarquer. (...) Efforcez-vous de porter quelque chose dans le portage. (...) Faites bon visage à tous [les sauvages]. Votre philosophie et votre théologie, ils ne s'en soucient guère. Si vous pouviez aller nus, et porter des charges de cheval sur votre dos, comme ils le font, vous seriez parmi eux un savant et reconnu comme un grand homme”. Tamże, s. 32-35.

⁵⁶⁰ Dopiero we współczesnych pracach naukowych kwestia wstępnej formacji teoretycznej misjonarzy zajmuje sporo miejsca i jest krytycznie analizowana. Zob. C. CHAMPAGNE OMI, *Les débuts de la Mission dans le Nord-Ouest Canadien*, s. 20-50.

wych obszarach północy. Ze względu na stopniowo pogarszający się stan zdrowia duchownego ów okres jego pracy zamknął się w latach 1844-1850.

Podstawowym materiałem źródłowym, z jakiego korzystał Soulerin, były listy o. Laverlochère'a. Interesująca jest ich ogólna ewaluacja zamieszczona przez autora w podsumowaniu głównej części pracy. Podkreślony w niej został związek między żywiołową osobowością misjonarza a stylem jego wywodów zapisanych w listach. Francuski biograf zgadzał się, iż krytyczna ocena mogłaby się w nich doszukać pewnych nieściśłości czy nawet przesady w przekazie niektórych informacji. Laverlochère jednak „odmalował fakty tak, jak je postrzegała i przeżywała jego poetka i pełna pasji dusza”. Co więcej, niezależnie od drobnych usterek wartość tej spuścizny mierzyć należy siłą jej oddziaływania – „jak wiele osób poruszyły, jak wiele zrodziły powołań zakonnych, jak wielu sympatyków zjednały dzieło Rozkrzewiania Wiary”⁵⁶¹.

Pamiętając ewolucję do tej pory omówionych publikacji można by przypuszczać, że biografistyka misyjna przejdzie tę samą drogę rozwoju, co ogólna historiografia kościelna. Praca Soulerina wyznaczałaby zaledwie jej pierwszy etap, będący kontynuacją dziewiętnastowiecznej epistolografii. Tymczasem – o dziwo – aż po lata sześćdziesiąte XX w. wzorzec pozostał zasadniczo podobny: biografia miała dopuścić do głosu samego bohatera i ukazać światu heroizm jego życia, poświęconego Ludności Rodzimej⁵⁶². Z tego względu pewną linię rozwojową można tu bardziej zidentyfikować w nawiązaniu do ogólnego znaczenia historycznego bohaterów kolejnych opracowań, niż w relacji do ich autorów.

Wśród tych ostatnich można wymienić osoby świeckie i duchowne, a także historyków zawodowych lub amatorów⁵⁶³. W zależności od uprzedniego przygotowania różnice w ich stylu pisarskim są dość znaczne, lecz utrzymują poszczególne biografie w ramach tego samego kanonu prezentacji.

Nie jest to podział kategoryczny, lecz w portretach misjonarzy sporządzanych przez świeckich biografów daje się dostrzec większą wrażliwość na rolę duchownych w społecznym i publicznym życiu Kanady. Dziennikarz, prawnik i polityk, Laurent-Olivier David, wśród licznych osobistości kanadyjskiej historii, którym od 1870 r. zaczął poświęcać krótkie biografie, umieścił dwóch biskupów znanych z zaangażo-

⁵⁶¹ Tamże, s. 212-213. Soulerin dodawał: „S'il a chargé ses tableaux, il n'est pas sorti du vrai”.

⁵⁶² Por. G. CARRIÈRE OMI, *Explorateur pour le Christ. Louis Babel OMI, 1826-1912*, Montréal 1963.

⁵⁶³ Dwoje znanych autorów świeckich to Laurent-Olivier David i Katherine Angelina Hughes. Duchowni-historycy to choćby o. Leon Pouliot SJ, o. Lorenzo Cadieux SJ, o. Gaston Carrière OMI. Amatorsko historią interesowali się np. o. Eugène Nadeau OMI i o. Paul-Emile Breton OMI.

wania misyjnego – Bourgeta oraz Tachégo⁵⁶⁴. W momencie publikacji tekstów Davida obaj hierarchowie pełnili jeszcze swoje funkcje, odpowiednio w Montrealu i Saint Boniface. Jego prace przypominają więc raczej szkice literackie, niż w pełnym tego słowa znaczeniu biografie. Miały one raczej na celu jedynie podkreślenie znaczenia Kościoła katolickiego w społeczności frankofońskiej na przykładzie jego dwóch wybitnych przedstawicieli. Pozwalają jednocześnie uchwycić radykalną odrębność dwóch światów – Quebecu, żyjącego własnymi problemami kulturowymi i społecznymi, oraz terytoriów misyjnych, których realia znane były większości tylko za pośrednictwem samych misjonarzy. W przypadku bpa Bourgeta David wskazał na tradycyjne elementy posługi biskupiej, podkreślając jego ultramontanizm i bezkompromisowe rozumienie relacji autorytetu kościelnego i cywilnego⁵⁶⁵. Jeśli zaś chodzi o bpa Tachégo, autor nawet nie pokusił się o parafrazę informacji dotyczących jego szerokiej działalności misyjnej. Po prostu zamieścił *in extenso* fragmenty znanych sprawozdań i publikacji biskupa Saint Boniface dotyczących Ludności Rodzimej. Samodzielnie poruszył jedynie kwestię troski swego bohatera o kulturę frankofońską na kanadyjskim północnym zachodzie⁵⁶⁶.

Patriotyzm oraz zasługi dla kraju podkreślała także znana działaczka społeczna i pisarka, Katherine Hughes (1876-1925), w biografii „zwykłego”, choć zarazem wyjątkowego duchownego, o. Alberta Lacombe’a OMI⁵⁶⁷. Sama głęboko zainteresowana kwestią sprawiedliwości społecznej oraz życzliwie nastawiona wobec Ludności Rodzimej, doceniała rolę Kościoła katolickiego w kształtowaniu młodego państwa kanadyjskiego, spełnianą za pośrednictwem misjonarzy dalekiego zachodu i północy. Relacje o. Lacombe’a z Ludnością Rodzimą zajęły sporo miejsca w biografii Hughes. Ukazany w niej został szacunek, jakim oblat cieszył się wśród Autochtonów, Indian

⁵⁶⁴ Zob. L.O. DAVID, *Monseigneur Bourget, Evêque de Montréal*, Montréal 1872; L.O. DAVID, *Biographies et portraits*, Montréal 1876; L.O. DAVID, *Monseigneur Alexandre-Antonin Taché. Archevêque de Saint Boniface*, Montréal 1883; L.O. DAVID, *Le clergé canadien. Sa mission, son œuvre*, Montréal 1896.

⁵⁶⁵ L.O. DAVID, *Monseigneur Bourget*, s. 30.

⁵⁶⁶ Fragmenty zaczerpnięte wprost z pism bpa Tachégo zajmują ponad połowę publikacji. Zob. L.O. DAVID, *Monseigneur Alexandre-Antonin Taché*, s. 33-111. Co do wkładu biskupa w podtrzymywanie kultury frankofońskiej David stwierdził: „L’œuvre de Mgr Taché, à la Rivière Rouge, n’est pas seulement religieuse, elle est de plus éminemment nationale. Fidèle aux traditions de ses ancêtres, il a toujours mené de front le triomphe de l’Evangile et la gloire de sa patrie. Créer dans le Nord-Ouest un peuple français et catholique, faire de ce peuple l’avant-garde de la nationalité canadienne-française dans l’Amérique du Nord, était le but de ses nobles efforts, l’objet de ses pensées”. Tamże, s. 26.

⁵⁶⁷ Zob. K. HUGHES, *Father Lacombe. The Black-Robe Voyageur*, Toronto 1914.

Kri i Blackfeet, nawet jeśli ci ostatni „nie chcieli mieć nic wspólnego” z jego religią⁵⁶⁸. Nie zabrakło przygód i podróży, które stanowiły chleb powszedni mieszkańców pre-rii, będąc jednocześnie kontynuacją „mistycznego” usposobienia rasy francuskiej, widocznego u siedemnastowiecznych *coureurs de bois* oraz u odkrywców zachodu, na wzór Pierre’a Gaultiera de Varennes de la Verandryego (1685-1749)⁵⁶⁹.

Anglojęzyczna autorka o irlandzkich korzeniach, pisząca z taką sympatią o poetyckiej duszy frankofońskich mieszkańców Kanady, w całej publikacji pozwala odczuć osobiste głębokie przywiązanie do Kościoła katolickiego oraz przekonanie o możliwości zgodnego rozwoju społeczności tak zróżnicowanego kulturowo kraju. Widoczne w podobnym kontekście znaczenie o. Lacombe’a Hughes podkreśliła nawiązując choćby do jego roli w kształtowaniu systemu szkół dla Ludności Rodzimej oraz do jego rozumienia powinności obywatelskich. Sama będąc dyplomowaną nauczycielką, z doświadczeniem kilku lat pracy w indiańskim rezerwacie Saint-Regis (dziś Akwesasne) w pobliżu Montrealu, rozumiała znaczenie edukacji Autochtonów, upatrując w niej szansę podniesienia ich statusu społecznego. Z tego też względu udział o. Lacombe’a w tworzeniu systemu szkół indiańskich uznała za niewątpliwą zasługę misjonarza. Wskazała na kontekst historyczny oraz główne idee, jakie przyświecały temu zainicjowanemu już w początkach lat siedemdziesiątych XIX w. przez bpa Grandina projektowi. Przybrał on konkretne kształty począwszy od 1884 r., kiedy to utworzono dwie katolickie szkoły dla Indian, w Qu’Appelle i Dunbow, oraz jedną protestancką w Battleford w Saskatchewan⁵⁷⁰. Ich powstanie było możliwe dzięki wsparciu i funduszom rządowym. Hughes cały rozdział poświęciła tym pierwszym doświadczeniom, opisując także reakcje Indian Blackfeet, którzy odmówili wysłania do kierowanej przez o. Lacombe’a szkoły w Dunbow koło Calgary młodszych dzieci. Na przykładzie skierowanej tam początkowo grupy starszych chłopców, w wieku od 15 do 17 lat, autorka podkreśliła radykalne różnice kulturowe dwóch społeczności – euroamerykańskiej, która rządziła się dyscypliną, oraz

⁵⁶⁸ Tamże, s. 158.

⁵⁶⁹ Szukając genezy dla niezwykłego charakteru o. Lacombe’a autorka nawiązała do duchowego dziedzictwa Nowej Francji. Widziała w niej „(...) the tinge of mysticism that hints of the poet-heart, the fine daring, the warm sympathies, the quick forgetfulness, the love of home, the joy of life. And this is the land and these are the people that produced Father Lacombe”. Tamże, s. 4.

⁵⁷⁰ „This was the beginning of a system that has since spread throughout the west, an honest endeavour by men with the best interests of the Indians at heart to solve their problem. The schools were designed to bridge for the Indian the Transition stage from barbarism, so that at least the children’s children of the warriors (...) should be fit to cope with the Caucasian civilization that threatened to overwhelm their race”. Tamże, s. 290-291.

rodzimej, dla której prawem była swoboda i wolność⁵⁷¹. Jednocześnie z jej opracowania wynika, poprzez zamieszczone refleksje samego o. Lacombe'a, iż najlepsze nawet zamiary nie zawsze okazywały się takimi w realizacji. W 1908 r., ponad dwadzieścia lat po zapoczątkowaniu systemu szkół rezydencjalnych, misjonarz stwierdził:

Przy całym moim doświadczeniu funkcjonowania tych szkół, którym poświęcono tyle dyskusji i środków materialnych, mogę tylko powiedzieć, że nie przyniosły sukcesu, jakiego się spodziewaliśmy. Kształciliśmy niektórych chłopców i dziewczynki, które były tak zdolne, jak białe dzieci. Ale to był tylko początek – problemy rozpoczynały się, kiedy uczniowie opuszczali szkołę. Wracali do domów – jeszcze nie biali, a już nie Indianie. W wielu wypadkach była to porażka... Smutno o tym myśleć, kiedy wspomina się całą miłość, pracę i poświęcenie, jakie włożyliśmy w te szkoły. Teraz jestem stary i się do tego nie nadaję. Ale gdybym był młodym człowiekiem, uczyniłbym z tego moją misję – zapewnić sukces indiańskim szkołom⁵⁷².

Choć Lacombe w czasie trwania swej kariery misjonarskiej utrzymywał szerokie kontakty z osobistościami kanadyjskiego świata polityki, nigdy nie utożsamiał się z jakąkolwiek z partii. Jako patriota i obywatel był gotowy wesprzeć każdą rządzącą koalicję, pod warunkiem, że troszczyłaby się ona o pomyślność Kanady. Za głupotę i przestępstwo uważał sprzeciwianie się korzystnym projektom rządowym tylko dlatego, że wysuwa je przeciwnik polityczny. Dla wrażliwej na dobro społeczne autorki fakt ten był godny podkreślenia⁵⁷³.

Dwa lata po publikacji Hughes ukazała się kolejna biografia o. Lacombe'a, tym razem w języku francuskim, opracowana przez anonimową zakonnicę ze Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej. Jej wydanie zbiegło się ze śmiercią zasłużonego misjonarza. Została ona opracowana jeszcze przy bezpośrednim udziale o. Lacombe'a, zatem może być uznana niemal za jego autobiografię. Obszerniejsza od pracy Hughes i bardziej faktograficzna, nie zawiera jednak tak wyraźnego elementu autorskiej interpretacji. W założeniu miała być skierowana do publiczności frankofońskiej, tak jak wcześniejsza biografia była adresowana do czytelników anglojęzycznych⁵⁷⁴.

⁵⁷¹ Tamże, s. 282-291. „The main difficulty was that these boys were too old to be broken to school ways, but they were the only boys available. All winter they continued to be as wild as young elk. Sometimes they would turn the playground into a battlefield; more often they would slip way to a big hill a mile distant and play there well away from the shadow of the school. Occasionally the teacher on ringing the bell for his charges would not find one in sight. In an instant, so it seemed, they had hidden themselves about the yard (...). During the winter some of the boys ran home. When spring came they all clamoured to be free”. Tamże, s. 289-290.

⁵⁷² Tamże, s. 446-447.

⁵⁷³ Tamże, s. 449.

⁵⁷⁴ *Le Père Lacombe. L'homme au bon cœur. D'après ses mémoires et souvenirs recueillis par une sœur de la Providence*, Montréal 1916.

Ze względu na swe zarazem religijne i społeczne znaczenie dla rozwoju Kanady, zwłaszcza na jej krańcach zachodnich i północnych, ważne osobistości kościelne w rodzaju bpa Tachého czy o. Lacombe’a nie przestawały fascynować biografów. Dwadzieścia lat po wspomnianej publikacji skromnego szkicu Davida ukazała się monumentalna biografia bpa Tachého pióra ks. Paula Benoita⁵⁷⁵. Jej dwa tomy liczą odpowiednio 588 i 909 stron tekstu! Zarówno rozmiary, jak i „zacięcie hagiograficzne”, przenikające skądinąd faktograficzną organizację tekstu Benoita, z czasem uczyniły tę biografię niedostępną dla przeciętnego czytelnika. Z kolei w połowie XX w. jezuicki historyk, o. Leon Pouliot, opublikował pięciotomową biografię bpa Bourgeta⁵⁷⁶. Ta ostatnia praca stała już na znacznie wyższym poziomie od poprzednich, w dużej mierze hagiograficznych lub erudycyjnych wydawnictw, będąc przyczynkiem do ogólnej historii Kościoła w Kanadzie w XIX w. W porównaniu do niej biografie autorstwa Soulerina czy Hughes były bardziej opowieściami niż pracami ściśle historycznymi. Ciąg narracji nie był w nich zbyt często przerywany precyzyjnymi informacjami chronologicznymi. Ostatecznie jednak przekazywały dobrze wizerunek idealnego misjonarza – pioniera i podróżnika, duszpasterza i społecznika.

Kategorię bohaterów samą w sobie stanowili ci duchowni, wobec których rozpoczynano postępowanie zmierzające do wyniesienia na ołtarze. Wyróżnienia tego dostąpili dwaj biskupi misjonarze – Vital Justin Grandin OMI (1829-1902) oraz Ovide Charlebois OMI (1862-1933). Biografie im poświęcone koncentrowały się na wykazaniu heroizmu ich poświęcenia w służbie duszpasterskiej. Choć formalne etapy procesu kanonizacyjnego zakładały bardzo dokładne studia historyczne wybranych postaci, były one publikowane tylko na prawach manuskryptu. Szerzej dostępne publikacje zmierzały w tym przypadku tyleż do pogłębienia wiedzy, co do zrodzenia w czytelnikach uczuć religijnych i nabożeństwa do kandydatów na ołtarze.

Ostatecznie znacznie więcej typowych biografii podejmowało temat „nieoficjalnych” świętych bądź „zapomnianych” bohaterów historii misji. Wśród autorów tych prac znajdowali się przede wszystkim oblaci, w większości historycy amatorzy, z całą sympatią i życzliwością piszący o swych poprzednikach i współbraciach. Podkreślić należy, iż to nastawienie nie wykluczało, a może wręcz zakładało troskę

⁵⁷⁵ Zob. P. BENOIT, *Vie de Mgr Taché. Archevêque de St-Boniface*, Montréal 1904, 2 vol.

⁵⁷⁶ Zob. L. POULIOT SJ, *Monseigneur Bourget et son temps*, Montréal 1955-1977, 5 vol.

biografów o rzetelność faktograficzną. Było to tym bardziej oczywiste, że wielu z nich zajmowało się także porządkowaniem lub organizacją lokalnych archiwów swego zgromadzenia⁵⁷⁷.

Na jednego z takich „zapomnianych bohaterów” zwrócił uwagę o. Paul Emile Breton OMI (1902-1964), wieloletni kurator archiwum oblatów w Edmonton, a także wicepostulator w procesach beatyfikacyjnych misjonarzy kanadyjskiego zachodu⁵⁷⁸. W opublikowanej w 1962 r. biografii ukazał postać br. Patricka Kearneya OMI (ur. 1834), misjonarza dalekiej północy, który odznaczył się „rekordowo” długą służbą misji *Notre-Dame de Bonne Espérance* w Forcie Good Hope, nad rzeką Mackenzie. Po opuszczeniu swej ojczystej Irlandii i przybyciu za koło podbiegunowe w 1861 r. nie opuścił on swej placówki aż do śmierci w 1918 r.

Breton zaliczał się do historyków amatorów, celem jego pracy było zarówno poznanie przeszłości, jak i ukazanie przykładu chrześcijańskiego poświęcenia. Z tego względu nadał swej narracji cechy stylu beletrystycznego – miała ona dotrzeć do czytelników poszukujących religijnego „zbudowania”. Z drugiej jednak strony pragnął, by jego praca była możliwie kompletna, zatem zwrócił uwagę na szerszy kontekst posługi Kearneya, zwłaszcza na jego zakonnych towarzyszy pracujących w Good Hope, o. Henriego Grolliera (1826-1864) i o. Jeana Séguina (1833-1902)⁵⁷⁹. Jeśli zaś mowa jest o wizerunku misjonarza, jaki kreowała historiografia kościelna, to przybliżenie postaci irlandzkiego oblata wносиło do niej kolejną jakość, stojącą w kontraście do dotychczas wspominanych bohaterów. Kearney zaliczał się do „nieznanych apostołów”, żeby użyć terminologii Duchaussois, a jego specjalnością była szara codzienność. Przykład ten stał także w zgodzie z ówczesnym rozumieniem roli brata zakonnego – miał on pozostawać „w cieniu księdza”, pokornie wspierając jego działalność misyjną.

W podobnym do Bretona stylu pisał kolejny autor popularnych biografii, o. Eugène Nadeau OMI (1906-1976)⁵⁸⁰. On także poświęcił jedną z prac bratu za-

⁵⁷⁷ Rolę amatorów w pogłębianiu wiedzy historycznej na temat dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych misji w Kanadzie podkreślił Huel we wstępie do pierwszego tomu z serii opracowań publikowanych w ramach *Western Oblate History Project*. Zob. R.J.A. HUEL, *Introduction*, s. VIII-IX.

⁵⁷⁸ Zob. P.E. BRETON OMI, *Au pays des Peaux-de-Lièvres. J.M. Patrick Kearney, OMI, héros ignoré de l'Arctique*, Saint Hyacinthe 1962. Praca ukazała się także w przekładzie angielskim: P.E. BRETON OMI, *The Irish Hermit of the Arctic. The Life of Brother J. Patrick Kearney OMI*, tłum. J.S. Mullany OMI, Edmonton 1963.

⁵⁷⁹ Zob. P.E. BRETON OMI, *Au pays des Peaux-de-Lièvres*, s. 55.

⁵⁸⁰ E. NADEAU OMI, *Un homme sorti pour semer. La carrière épique du pionnier du Témiscaminque: le Frère Joseph Moffet OMI*, Montréal 1951; E. NADEAU OMI, *Ceux qu'il aime. Le père Constant-Alarie Giroux OMI, 1862-1941. Missionnaire au Mackenzie (1887-1920) Chapelain de Notre-Dame du Cap*

konnemu, Josephowi Moffetowi OMI (1852-1932). O ile Kearney zasłużył się dla dzieła chrystianizacji Autochtonów kanadyjskiego północnego zachodu, Moffet skierowany w 1872 r. na tradycyjnie misyjny obszar Témiskamingue we wschodniej Kanadzie, niemal całe swe zakonne życie przepracował jako rolnik i farmer, wspierając frankofońskich osadników, coraz chętniej kolonizujących tamtejsze okolice. Przypomnienie jego przykładu miało podkreślić godność wiejskiego stylu życia, kojarzonego z najlepszymi tradycjami frankofońskiej i katolickiej Kanady⁵⁸¹.

Biografia o. Constant-Alariego Giroux OMI (1862-1941) przypominała o kolejnym elemencie portretu misjonarza – gotowości do całkowitego poświęcenia swego osobistego życia dla dzieła ewangelizacji. Wielu młodych ludzi, pragnących wyjechać na misje do Kanady, wstępowało w szeregi oblatów z jednego powodu – tylko to zgromadzenie pracowało wśród Ludności Rodzimej na północnych krańcach kontynentu amerykańskiego. Perspektywa włączenia się w to dzieło fascynowała, lecz wiązała się także z niemałą ofiarą – opuszczeniem rodziny, bez nadziei ponownego spotkania się z najbliższymi. Wśród wielu rysów typowych dla pracy każdego misjonarza, Nadeau podkreślił ten szczególnie moment w życiu o. Giroux, otwierający drogę pełną wyrzeczeń i poświęcenia⁵⁸².

Blizsza analiza biografistyki misyjnej prowadzi do zaskakujących wniosków. Pomimo częstej szablonowości stylu, ocierającego się o hagiograficzność, literatura ta ukazuje niezwykle różnorodność charakterów i specyficznych zdolności, jaką odznaczało się środowisko misjonarzy.

O. Lorenzo Cadieux SJ poświęcił swe studium o. Józefowi Marii Couture'owi SJ (1885-1949), który, po kilkunastu latach doświadczeń dalekich i trudnych podróży na pełnym rzek i jezior obszarze północnego Ontario, w 1936 r. jako pierwszy kanadyjski ksiądz zdobył licencję pilota⁵⁸³. Historia tego misjonarza dała także okazję do przypomnienia całego szeregu osób zaangażowanych w okresie dwudziestolecia międzywojennego w służbę misjom poprzez transport lotniczy. Należeli do nich

(1920-1941), Cap-de-la-Madeleine 1942; E. NADEAU OMI, *Pierre Henry, le vagabond du pôle magnétique*, Montréal 1951.

⁵⁸¹ Zob. E. NADEAU OMI, *Un homme sortit pour semer*, s. 8-11.

⁵⁸² Nawet wyjazd z południowo-wschodniej Kanady na daleką północ był postrzegany jako definitywne rozstanie z rodziną. Po misjonarzu oczekiwano pozostania na terytorium misyjnym aż do śmierci. Stąd opis wzruszających scen pożegnania w biografii autorstwa Nadeau: „Quant à Alarie, il trouva assez de force pour articuler, en levant la main, son «Au revoir au ciel». C'est le 5 août 1887. Il a 25 ans”. E. NADEAU OMI, *Ceux qu'il aime*, s. 34-36.

⁵⁸³ Zob. L. CADIEUX SJ, *De l'aviron... à l'avion. Joseph-Marie Couture SJ*, Montréal 1959.

m.in. świecki pilot Louis Bisson (1909-1997), nauczyciel o. Couture'a i towarzyszył jego pierwszym lotów w północnym Ontario, następnie pomocnik oblatów na dalekiej północy. W owym czasie nie miał sobie równych, jeśli chodzi o doświadczenie pilotowania w tak oddalonych regionach subarktycznych i arktycznych, osiągając nawet 72° szerokości geograficznej. Za zasługi dla Kościoła został odznaczony w 1939 r. przez papieża Piusa XII krzyżem *Pro Ecclesia et Pontifice*.

Do pionierów „lotnictwa misyjnego” zaliczał się także bp Gabriel Breynat OMI, wykorzystujący transport lotniczy w swym wikariacie apostolskim Mackenzie. Nazywany był nawet „latającym biskupem”. Ponadto misje w Kanadzie aktywnie wspierał również odważny pilot, o. Paul Schulte OMI (1895-1974), założyciel organizacji MIVA (*Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft*), dostarczającej nowoczesne środki transportu dla terytoriów misyjnych. Schulte wielokrotnie realizował w Arktyce kanadyjskiej cel, jaki mu przyświecał przy zakładaniu organizacji MIVA – zapobiec tragicznym rezultatom chorób czy wypadków misjonarzy, którym można by skutecznie pomóc dzięki odpowiednim środkom transportu. W 1938 r. pokonał on samolotem trasę z Churchill aż na północny kraniec Wyspy Baffina, by ratować ciężko chorego o. Juliana Cocharda OMI (1907-1990). Była to pierwsza w historii podróż lotnicza do Arctic Bay. Znajdujący się w krytycznym stanie misjonarz został szczęśliwie przewieziony do szpitala wikariatu w Chesterfield Inlet, nad Zatoką Hudsona. Warto podkreślić, iż w wielu zakątkach Kanady był to jeszcze wciąż okres lotów pionierskich, o wysokim stopniu trudności, a jednak pozwalających pokonać jedno z kluczowych dotąd wyzwań duszpasterskich – problem podróży na olbrzymim obszarze północy i zachodu.⁵⁸⁴

Znaczna część omawianych biografii powstała w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. Był to okres, w którym historiografia kościelna osiągała powoli szczytowy punkt swego rozwoju, wraz z publikacjami tak wybitnych badaczy, jak Cadieux czy Carrière, ale także całego szeregu autorów mniej zaangażowanych w prace ściśle naukowe. Interesujący może się wydawać fakt, iż wzmożone zainteresowanie chwalebnią przeszłością szło w parze z coraz bardziej widocznym kryzysem współczesnych misji. Choć napotykanne trudności rodziły pierwsze krytyczne refleksje nad dziedzictwem dotychczasowych relacji katolickich duchownych i Ludności

⁵⁸⁴ P. SCHULTE OMI, *Der Fliegende Pater bei den Eskimos. Ein Buch über ewiges Eis und ewige Liebe*, Paderborn 1949. Ta ostatnia praca jest też dostępna w wersji angielskiej: P. SCHULTE OMI, *The Flying Priest over the Arctic. The Story of Everlasting Ice and of Everlasting Love*, New York, London 1940. Zob. P. SCHULTE OMI, *Wings for the Tabernacle. A Sick Call in the Arctic*, Boston 1939; W.A. LEISING OMI, *Arctic Wings*, Garden City 1959.

Rodzimej, zwyczajowy sposób pisanie historii nie utracił całkowicie swej atrakcyjności. Dostrzega się to zarówno w opracowaniach świeckich historyków⁵⁸⁵, jak i w trwającej do dziś tradycji literackiego portretowania zasłużonych misjonarzy. Ten drugi nurt historiograficzny najlepiej reprezentuje ostatni z kościelnych autorów, zarazem uczestnik i kronikarz dziejów chrystianizacji Autochtonów, o. Charles Choque OMI (ur. 1921). W latach 1982-2005 opublikował on pięć biografii poświęconych wybranym misjonarzom centralnej Arktyki kanadyjskiej. Łączy je wszystkie ten sam styl narracji, opartej na szerokiej podstawie dokumentalnej, wzbogaconej o pozaźródłowe, osobiste doświadczenia autora, który sam przez wiele lat był duszpasterzem Inuitów⁵⁸⁶.

Jak wspomniano wyżej, w początkach XX w. w Kanadzie odczuwało się koniec pewnego etapu misji, związanego z budzącym podziw pionierstwem. Wciąż niezdo-
byta pozostawała tylko zamieszkała przez Inuitów Arktyka i to właśnie na jej obszarze dopełnił się ostatni etap dynamicznej ekspansji katolicyzmu w Ameryce Północnej⁵⁸⁷. Biografie o. Choque'a stanowią ważny przyczynek do poznania tych dziejów, opowiadając je z perspektywy także *ostatnich* bohaterów historii misji w Kanadzie. Każdy z nich doświadczył fascynacji ideałem męczeństwa dla zbawienia choćby jednego człowieka, przenikającym cały okres nowożytnych misji. Brzmiał on w sposób szczególnie wymowny na dalekiej północy, będącej granicą zamieszkałego świata. Każdy z nich musiał się też zmierzyć z równie fascynującą surowością klimatu arktycznego i stylu życia Inuitów. Już sam ten fakt czynił ich życie heroicznym z punktu widzenia tych, którzy w pełni cieszyli się wygodami europejskiej cywilizacji. Co jednak ostatecznie wydaje się ważniejsze, niektórym z bohaterów o. Choque'a przyszło w udziale patrzeć na koniec „złotych dni misji”, na nieunikniony rozwój północy, na pojawienie się nowych wyzwań, na które, będąc już wówczas w podeszłym wieku,

⁵⁸⁵ M. WHITEHEAD, *The Cariboo Mission. A History of the Oblates*, Victoria 1981; C. ROCHE, *Monseigneur du Grand Nord. Isidore Clut, évêque missionnaire, coureur des bois, chez les Indiens et les Esquimaux du Nord-Ouest américain (de 1858 à 1903)*, [Rennes] 1989.

⁵⁸⁶ Misjonarze, którym o. Choque poświęcił prace biograficzne, to: Pierre Henry, Lionel Ducharme, Joseph Buliard, Guy Mary-Rousselière, Arsène Turquetil.

⁵⁸⁷ Wyrażała to także wypowiedź o. Arsène'a Turquetila OMI, argumentującego na rzecz założenia stałej placówki nad Zatoką Hudsona: „Moim absolutnym przekonaniem jest, że opóźnianie [realizacji projektu] oznacza jego porzucenie, (...) oznacza zatrzymanie rozwoju nowego wikariatu Keewatin na północ. Zgadza się, że nadal czyniono by dobro w misjach już istniejących (...), ale epoka apostołatu, epoka zdobyczy dobrego Boga pośród pogan zakończyłaby się i cały lud Eskimosów zostałby nieodwracalnie porzucony”. A. TURQUETIL OMI, *Chez les Esquimaux du Keewatin*, s. 444.

nie byli w stanie odpowiedzieć, choć w młodości z taką energią pokonywali bezkresne obszary arktycznej tundry i żyli na sposób jej odwiecznych mieszkańców.

Najnowsza publikacja omawianego autora poświęcona została wyjątkowej postaci o. Arsène'a Turquetila OMI⁵⁸⁸. Jako założyciel pierwszej stałej misji katolickiej w centralnej Arktyce kanadyjskiej, a następnie prefekt i wikariusz apostolski terytorium większego nawet od dzisiejszej diecezji Churchill-Hudson Bay, bo poszerzonego jeszcze o północny Labrador, reprezentował on całym sobą dynamiczny okres rozwoju struktury kościelnej w kraju Inuitów, przypadający na lata 1912-1940 i analogiczny do opisywanej przez o. Champagne'a „cudownej” ekspansji misyjnej w rejonie rzeki Mackenzie, z lat 1853-1865⁵⁸⁹. Ze względów zdrowotnych w 1940 r. bp Turquetil złożył rezygnację z urzędu wikariusza apostolskiego. Co ciekawe, jego sięgający dziewiętnastowiecznych ideałów duch misyjny kazał mu w owym czasie nadal myśleć o nowych horyzontach ewangelizacji, zwłaszcza o niedostępnej dla katolików Grenlandii⁵⁹⁰.

Kolejni czterej misjonarze z galerii o. Choque'a dołączyli do grona „apostołów Arktyki” jeszcze za życia bpa Turquetila. Najmłodszy z nich, o. Joseph Buliard OMI (ur. 1914), przez kilkanaście lat pracował w regionie Baker Lake, dziś jedynej miejscowości Terytorium Nunavut położonej w głębi stałego lądu. W 1956 r. zaginął w niewyjaśnionych okolicznościach – jedna z hipotez (bynajmniej nie pochodząca od katolickich misjonarzy) mówiła nawet o możliwym morderstwie, co czyniłoby o. Buliarda kolejnym męczennikiem historii misji⁵⁹¹. Ze swej strony oblaci nigdy nie próbowali w ten sposób naświetlać tragicznego dla nich wydarzenia. Podkreślali raczej dobrowolny dar życia dla dzieła chrystianizacji Inuitów, które zaginiony kapłan poświęcił wraz z przybyciem na daleką północ⁵⁹². Temat męczeństwa w historiogra-

⁵⁸⁸ Ch. CHOQUE OMI, *Ataatatsialuk*. Por. A.G. MORICE OMI, *Monseigneur Turquetil OMI, Apôtre des Esquimaux, et le miracle de ses Missions*, Winnipeg, Saint Boniface 1935; M.J. DEVANEY OMI, *Arctic Apostle. Life of Bishop Arsène Turquetil OMI*, New York 1959.

⁵⁸⁹ Por. J.E. CHAMPAGNE OMI, *Les Missions Catholiques dans l'Ouest Canadien*, s. 97-138.

⁵⁹⁰ Prawo duńskie było tu główną przeszkodą, zakazując wstępu na wyspę duchownym katolickim. W 1940 r. Turquetil poparł ideę zgłoszenia projektu oficjalnej podróży naukowej na Grenlandię o. Athème'a Dutilly'ego OMI, założyciela Instytutu Arktycznego na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie. Znanemu badaczowi tundry arktycznej mogliby towarzyszyć dwaj misjonarze z wikariatu bpa Turquetila, którzy podjęliby już mniej oficjalnie próbę nawiązania kontaktów z tamtejszymi Inuitami. Rząd duński nie zgodził się jednak na podróż o. Dutilly'ego. Zob. Ch. CHOQUE OMI, *Ataatatsialuk*, s. 233-237.

⁵⁹¹ Zob. R. PRICE, *The Howling Arctic. The Remarkable People who made Canada Sovereign in the Farthest North*, Toronto 1970, s. 253-273, zwłaszcza s. 272.

⁵⁹² Zob. Ch. CHOQUE OMI, *Joseph Buliard. Fisher of Men. From French-Comté to the Canadian North*. *Joseph Buliard OMI, Apostle of the Inuit, 1914-1956*, Churchill 1987, s. 252-253.

fii arktycznych misji kojarzy się raczej ze śmiercią innych oblatów, o. Jean-Baptiste'a Rouvière'a (ur. 1881) i o. Guillaume'a LeRoux (ur. 1886), zamordowanych w 1913 r. przy Bloody Falls⁵⁹³ nad rzeką Coppermine przez dwóch Inuitów. Sprawcy, Sinnisiak i Uluksuk zostali ujęci w 1916 r. przez kanadyjską policję i w kolejnym roku poddani publicznemu procesowi w Edmonton i Calgary. Biorąc pod uwagę okoliczności łagodzące, sąd skazał ich na dwa lata więzienia, które odbyli w zakładzie karnym o złagodzonego rygorze w Forcie Resolution. Część kościelnych publikacji uznała misjonarzy za męczenników za wiarę, zwracając uwagę na element dawnego szamanizmu i kanibalizmu towarzyszący zabójstwu – sprawcy spożyli po kawałku wątroby swych ofiar, by zapobiec ich powrotowi do świata żywych. Dziś raczej całe to nieszczęśliwe wydarzenie, włącznie z procesem Inuitów, ukazuje się jako przykład kolizji dramatycznie odmiennych kultur⁵⁹⁴.

Pozostali ze wspomnianej czwórki bohaterów biografii o. Choque'a musieli zmierzyć się z upływającym czasem i przemianami zachodzącymi w społeczeństwie i Kościele katolickim drugiej połowy XX w. O. Guy Mary-Rousselière OMI (1913-1994), przybyły do Arktyki w latach czterdziestych, poradził sobie z nowymi wyzwaniami dzięki obecnej od początku w jego karierze pasji naukowej, wykraczającej poza tradycyjne duszpasterstwo. Antropologię i archeologię, którym się poświęcał profesjonalnie, uważał za część dróg ewangelizacji – w jego opinii zadaniem Kościoła było wsłuchiwanie się we wszystko, co dotyczy człowieka, zatem także w całokształt jego kultury⁵⁹⁵. Z kolei o. Pierre Henry OMI (1904-1979) oraz o. Lionel Ducharme OMI (1897-1979) należeli do starszej generacji duchownych, współtworzących jeszcze historię „złotych dni” misji w Arktyce. Najtrudniej było im też zaakceptować rozwój sytuacji na dalekiej północy.

Opisując ich przeżycia, Choque prawdopodobnie dał wyraz podobnym odczuciom znacznie liczniejszej grupy misjonarzy, którzy poczynawszy od końca lat sześć-

⁵⁹³ Nazwa *Bloody Falls* (krwawy wodospad) pochodzi od innego tragicznego wydarzenia, jakie miało miejsce w tej samej okolicy. W lipcu 1771 r. Indianie Chipewyan towarzyszący podróżnikowi i odkrywcy Samuelowi Hearne'owi (1745-1792) zaskoczyli we śnie i wymordowali obozujących tam Inuitów. Hearne był świadkiem tej masakry, którą opisał w swej relacji z podróży. Zob. S. HEARNE, *A journey from Prince of Wales's Fort, in Hudson's Bay, to the northern ocean: undertaken by order of the Hudson's Bay Company for the discovery of copper mines, a north west passage, & c. in the years 1769, 1770, 1771 & 1772*, London 1795, s. 148-156.

⁵⁹⁴ Por. M. JENKINS, *Bloody Falls of the Coppermine. Madness, Murder, and the Collision of Cultures in the Arctic*, 1913, New York 2005.

⁵⁹⁵ W 1989 r. o. Mary-Rousselière otrzymał od rządu kanadyjskiego *The Northern Science Award*. Ów zasłużony misjonarz i naukowiec zginął tragicznie podczas pożaru misji w Pond Inlet w 1994 r.

dziesiątych, podeszli wiekiem lub borykający się z problemami zdrowotnymi, kończyli aktywną pracę misyjną i osiadali w domach zakonnych na południu Kanady. W swych refleksjach podejmowali nie tylko wątek osobisty, ale i zagadnienie zmian kulturowych dotyczących Ludność Rodzimą:

Stare dobre dni odeszły na zawsze, nikt nie zobaczy tego, co ja widziałem. Starsi (*elders*) przewidują dzień swej śmierci. Boją się, że nikt nie zbuduje im grobu z kamieni, jak dawniej, nikt nie będzie ich opłakiwał. Młode pokolenie, które chlubi się swą czystością kultury i deklaruje opór wobec prób asymilacji, nieświadomie jest wciągane na drogi zupełnie innej cywilizacji! Północ zmechanizowano: skutery śnieżne, ciężarówki i ciężki sprzęt, budowane drogi tam, gdzie wkrótce nie będzie ani zwierzyny, ani prawdziwych Eskimosów! Ziemia stanie się pastwą intruzów, a starsi Autochtoni powoli odejdą. Cieszę się, że miałem dość zdrowego rozsądku, by opuścić Północ, zanim stałbym się obcy na ziemi, na której spędziłem tak wiele lat, pośród silnych ludzi, którzy pomimo ciągłej walki o przetrwanie mieli swój rozum i z pewnością byli szczęśliwsi od obecnego pokolenia!⁵⁹⁶

Można przypuszczać, iż w swych publikacjach historycznych Choque nie tylko przybliżył ważne aspekty mało znanej przeszłości, ale jako dawny towarzysz opisywanych bohaterów spełnił także rodzaj powinności wobec ludzi, których ideały i rozterki sam podzielał.

Prace biograficzne autorstwa księży-historyków, zarówno amatorów, jak i profesjonalistów, były nierzadko swoistym przedłużeniem lub wręcz wyrazem ich działalności duszpasterskiej. Prezentowanie szerszemu gronu czytelników sylwetek mniej lub bardziej znanych misjonarzy służyło też wspólnocie zakonnej, z której się wywodzili – stąd tak częste listy gratulacyjne wyższych przełożonych, zamieszczane nieraz w ramach wstępu lub przedmowy do podobnych wydawnictw. Wskazuje to na specyficzny aspekt przynajmniej części publikacji składających się obszar historiografii kościelnej, mianowicie na ich wartość popularyzatorską.

3.6. Upowszechnianie historii misji

Cechy prac popularyzatorskich nosi wiele omówionych wyżej publikacji. Już dziewiętnastowieczne zbiory *Lettres édifiantes et curieuses* oraz periodyki misyjne

⁵⁹⁶ Cyt. za: Ch. CHOQUE OMI, *Mikilar. From Quebec to the Canadian North. Lionel Ducharme, Missionary Oblate of Mary Immaculate, Apostle of the Inuit, 1899-1979*, Churchill 1992, s. 219-220. Podobnie wyrażał się o. Henry, częściowo cytowany już wyżej: „The golden age of Inuit missions has come and gone (...); with the Canadian Government presently introducing all the trappings of modern civilization, alcohol, pornography, x-rated movies, lax morals, a decline of faith now plagues both pastors and laity. (...) In Hudson Bay, I have become a stumbling block for the reforms most priests endorse; I am the only one still wearing cassock and cross”. Cyt. za: Ch. CHOQUE OMI, *Kajualuk*, s. 266-268.

w rodzaju „Annales de la Propagation de la Foi” zarówno dostarczały wartościowej wiedzy historycznej, jak i sprzyjały pobudzaniu zainteresowania pracą misjonarzy. Podobnie było w przypadku późniejszych autobiografii oraz opracowań autorstwa Duchaussois. Niemalą część bibliografii misyjnej zajmują jednak wydawnictwa typowo popularne, najczęściej odznaczające się beletrystycznym stylem, ciekawą szatą graficzną oraz niewielką objętością.

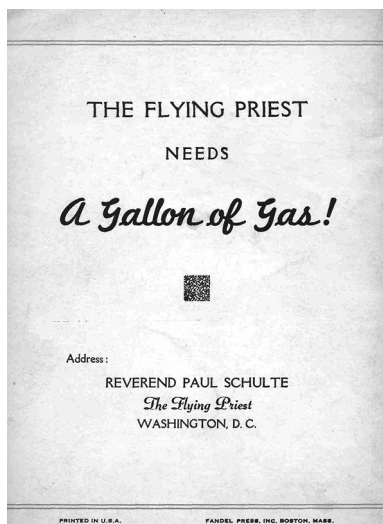
Interesująca pozycja tego rodzaju ukazała się z okazji dwudziestej piątej rocznicy śmierci ojców Rouvière’a i LeRoux⁵⁹⁷. By upamiętnić misjonarzy, uważanych powszechnie za męczenników, w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych ogłoszony został konkurs literacki dla młodzieży katolickiej, nawiązujący do dramatycznych wydarzeń z 1913 r. Pomysłodawcą konkursu był amerykański oblat, znany naukowiec i badacz Arktyki, o. Arthème Dutilly (1896-1973). Patronatem objął go abp Quebecu, kardynał Jean Marie Rodrigue Villeneuve OMI (1883-1947), a organizacją zajęła się redakcja pisma misyjnego, „L’Apostolat des Oblats de Marie Immaculée”, przy współpracy pisma młodzieżowego „L’enseignement secondaire au Canada”. Cztery zwycięskie prace spośród trzydziestu jeden nadesłanych – odpowiednio w formie eseju, opowiadania, słuchowiska i utworu scenicznego – zostały zebrane w jednym tomie, który szybko doczekał się drugiego wydania. Co więcej, były one rzeczywiście wykorzystywane na scenach teatrów szkolnych lub na antenie radiowej⁵⁹⁸.

Bardziej powszechną formą popularyzacji dziejów misji w Kanadzie były jednak zbeletryzowane prace historyczne i etnograficzne. Celowali w nich zwłaszcza francuscy autorzy, zarówno świeccy, jak i duchowni. Ci pierwsi włączali czasem do swych narracji ledwie zauważalne refleksje natury politycznej i społecznej. Louis-Frédéric Rouquette (1884-1926) w krótkim zbiorze historycznych opowiadań o znamienym tytule *L’Épopée blanche* opisał kanadyjskie misje dalekiej północy, które dane mu było odwiedzić podczas podróży po Kanadzie w 1925 r. Zachwycony dokonaniami misjonarzy, widział w nich prawdziwe „wcielenie geniuszu Francji” oraz budowniczych dzieła trwalszego od „ułudy imperium opartego na krwawych kolonialnych podbo-

⁵⁹⁷ Zob. *Martyrs aux glaces polaires. La meilleure composition dans chaque genre du Concours Rouvière et Le Roux*, Montréal, Chambly-Bassin 1939. Por. P. CROIDYS, *Dans l’épouvante du Grand Nord. La vie esquimaude et le martyre des PP. Rouvière et le Roux*, Paris [br]; J. THEROL, *Martyrs des neiges*, Paris 1945.

⁵⁹⁸ Prace te spotkały się z zainteresowaniem nie tylko w Kanadzie, ale i w Stanach Zjednoczonych oraz w Polsce. *Martyrs aux glaces polaires*, s. 13.

jach”⁵⁹⁹. W 1954 r. dziennikarz Roland Cluny w żywym stylu reporterskim przedstawił postać i działalność bpa Gabriela Breynata OMI. Także w tym przypadku niewielkich rozmiarów praca skłaniała od refleksji nad ewangelizacją kanadyjskich Autochtonów, a przy okazji nad losami starego kontynentu, którego mieszkańcy od pokoleń przywykli nazywać innych *les sauvages*⁶⁰⁰.



Tyłna okładka jednej z broszur.

Wśród omawianych autorów nie zabrakło francuskich oblatów. O. Aimé Roche (1910-1991) w swym bogatym i szerokim tematycznie dorobku zawarł kilka prac poświęconych misjom w Kanadzie. Należy do nich choćby powieść o tradycyjnym życiu Indian na preriach, *La Grande Prairie*, a także popularna historia misji wśród Inuitów, *Le secret des iglous*, poświęcająca wiele miejsca losom wspominanych wyżej misjonarzy, Rouvière’a i LeRoux⁶⁰¹. Całkowicie w kontekście kultury Inuitów sytuowane były publikacje również utalentowanego literacko o. Rogera Buliarda OMI (1909-1978), długoletniego misjonarza w zachodniej Arktyce kanadyjskiej. Jako autor

zasłynął on zwłaszcza swą autobiografią *Inuk. Au dos de la Terre*, adaptowaną kilkakrotnie dla potrzeb młodszych czytelników⁶⁰². Jego śladami poszedł także o. Lucien

⁵⁹⁹ L.F. ROUQUETTE, *L'Épopée blanche*, Paris 1955. „Mgr Grouard (...) est la pure incarnation du génie de la France (...). Il n'est pas de ceux qui passent pour conquérir à la pointe de l'épée, dans le pillage et dans le sang, un empire provisoire, mais il est de ces pionniers qui donnent tout leur cœur à la cause qu'ils servent, nobles, désintéressés, bâtisseurs d'avenir”. Tamże, s. 10. Pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w 1926 r., poprzedzone listami kardynałów Dubois i van Rossum.

⁶⁰⁰ Zob. R. CLUNY, *L'évêque des neiges*, Paris 1954. Praca ta otwierała kolekcję zatytułowaną *L'aventure missionnaire*. Interesujące jest zakończenie opowieści o biskupie Breynat, w którym mowa jest o jego przejściu na emeryturę oraz o powrocie do Francji: „C'était en 1943. La terre était rouge de sang, le ciel pourpre de feu, et chaque fois que, sur sa tête, il entendait passer les escadres de mort, l'Apôtre des glaces songeait à ses chers oiseaux pacifiques. On lui demandait quelquefois ce qu'il pensait des événements. Il aimait mieux se taire. Un jour, tout de même, qu'on le poussait à bout, il dit: «Non, voyez-vous, décidément, je ne peux pas m'habituer à vivre au milieu des sauvages»”. Tamże, s. 120.

⁶⁰¹ Zob. A. ROCHE OMI, *La Grande Prairie*, Paris 1948; A. ROCHE OMI, *Le secret des iglous*, Lyon 1962.

⁶⁰² Zob. R. BULIARD OMI, *Inuk. Au dos de la Terre*; R. BULIARD OMI, *Okpik: «le hibou des neiges»*, Paris 1972. Buliard opracował też biografię bpa Pierre'a Fallaize'a OMI (1887-1964), pioniera zachodnich misji arktycznych: R. BULIARD OMI, *Inunuak: Mgr Pierre Fallaize, premier missionnaire et évêque des Esquimaux du cuivre*, Paris [1975]. Adaptacje opracowane z myślą o młodszych czytelnikach to: R.

Delalande OMI (1901-1962), aczkolwiek w znacznie skromniejszej i zorientowanej etnograficznie pracy *Sous le soleil de minuit*.

Można zatem zauważyć, iż wśród prac popularyzatorskich zdecydowanie dominował temat ewangelizacji oraz kultury i tradycji Inuitów. Aż do połowy XX w., a więc w czasie coraz większego zróżnicowania rynku wydawniczego i przy wzroście możliwości docierania do czytelników za pomocą słowa drukowanego, misje arktyczne znajdowały się u szczytu swego rozwoju i wymagały wielkiej ofiarności wspólnot katolickich w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych. Nie tylko obszerniejsze prace, ale też różnego rodzaju broszurki popularyzowały historię ewangelizacji Inuitów, a przy okazji prezentowały współczesną pracę duchownych i stojące przed nimi wyzwania, jak choćby problem sprawnego transportu na dalekiej północy. Dzięki podobnym publikacjom liczone na wsparcie finansowe dla tego wyjątkowego dzieła katolickich misjonarzy.

Całość dziejów chrystianizacji Inuitów powtórzył raz jeszcze o. Joseph Sachot OMI, publikując w 1944 i 1947 r. dwa kolejne wydania swego *Jusqu'au dernier «mager-de-cru»!*⁶⁰³. We wstępie nawiązał do pracy Rouquette'a, rozważając głębiej znaczeniową słów „biała epopeja” – ponieważ mowa była o czynach heroicznych i poświęceniu, misje arktyczne były ostatecznie poprzez swych bohaterów godną podkreślenia chwałą Francji⁶⁰⁴. Sachot współpracował także z popularnym swego czasu pismem misyjnym francuskich oblatów, „Les Petit Annales des Oblats de Marie Immaculée”. Napisał teksty do kilku ciekawie ilustrowanych suplementów poświęconych misjom w Kanadzie, ukazujących się w ramach serii *Du Vrai... du Vécu*. Adresowane do młodzieży, prezentowały one ogólnie dzieje chrystianizacji kanadyjskich Autochtonów, a także postaci słynnych misjonarzy, jak o. Lacombe czy bp Grandin. Dość schematyczne i oczywiście ogromnie uproszczone narracje gloryfikowały pracę duchownych, zmagających się z pogaństwem dzikich i nieprzewidywalnych tubylców⁶⁰⁵.

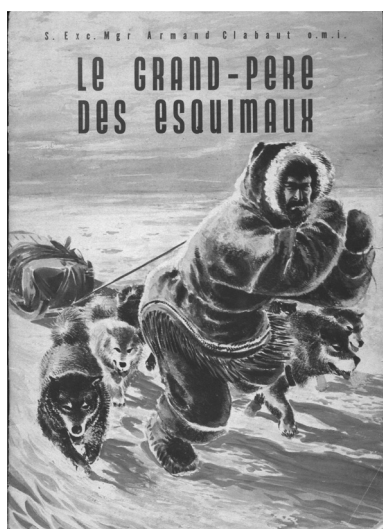
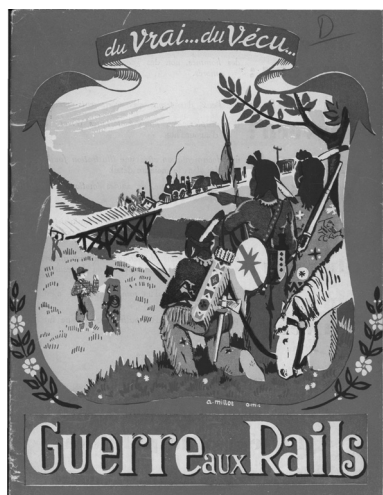
BULIARD OMI, *My Eskimos: a priest in the Arctic Based on Father Buliard's book Inuk and adapted for young readers by Milton Lomask*, New York 1956; R. BULIARD OMI, *Falla. Adaptation faite pour les jeunes par Monique Amiel à partir de l'ouvrage du Père Buliard, «Inuk, au dos de la terre»*, Paris [1963].

⁶⁰³ Zob. J. SACHOT OMI, *Jusqu'au dernier «mager-de-cru»!*, Paris 1947.

⁶⁰⁴ Kanadyjczyków autor nazwał „kuzynami”, Belgów zaś „braćmi mlecznymi”. Ich dokonania podsumował: „«Gesta Dei per Francos!» Oui, véritablement, le Règne de Dieu implanté jusqu'au Pôle, à la gloire de la France, par quelques-uns des moins «regardants» de ses fils!”. Tamże, s. 8.

⁶⁰⁵ Zob. J. SACHOT OMI, *Au pays du Scalp*, Paris 1947; J. SACHOT OMI, *Guerre aux rails!*, Paris 1947; J. SACHOT OMI, *Ermîtes du Pôle*, Paris 1947; J. SACHOT OMI, *L'évêque pouilleux*, Paris 1950.

Podobna kolekcja popularnych opracowań towarzyszyła oblackiemu pismu „Pôle et Tropiques”. Otwierała ją opowieść autorstwa bpa Armanda Clabauta OMI (1900-1966) o dziejach Kościoła nad Zatoką Hudsona⁶⁰⁶. Była to w zasadzie biografia bpa Turquetila, którego biskupem pomocniczym przez kilka lat był autor. Publikacja ta



szatą graficzną przypomina popularny komiks, lecz dzięki temu mogła odnieść sukces wśród młodzieży i przysporzyć oblatom spodziewanych powołań zakonnych.

Omówione tylko skrótowo prace były ważnym dopełnieniem tradycyjnej historiografii misji w Kanadzie w XIX i XX w. Jej dziedzictwem było przede wszystkim pozytywne wyobrażenie o roli misjonarzy w życiu społeczności rodzimych. Wizerunek tych ostatnich, jaki przekazywały już pierwsze dziewiętnastowieczne listy i sprawozdania, nie był wolny od zarówno pozytywnych, jak i negatywnych stereotypów. Z czasem rozważania teoretyczne poświęcone Autochtonom ustąpiły koncentracji na osobie misjonarza oraz trosce o możliwie kompletne faktograficzne ujęcie misyjnej przeszłości Kanady, z perspektywy rozwoju kościelnych struktur. Dopiero w drugiej połowie XX w. społeczeństwo kanadyjskie zaczęło uświadamiać sobie głębiej i powszechniej istotną rolę Ludności Rodzimej w poszczególnych okresach swej historii. Docenienie pluralizmu kulturowego kraju, zamiast dotychczasowej troski o równowagę jedynie dwóch tradycji – frankofońskiej

Ryciny przedstawiają okładki dwóch wydawnictw, należących do serii Du Vrai... du Vécu oraz Jusqu'au but du monde. Umieszczona z lewej strony praca *Guerre aux Rails* ukazywała rolę o. Alberta Lacombe OMI w negocjacjach z Indianami podczas prac nad budową transkontynentalnej linii kolejowej w Kanadzie w latach osiemdziesiątych XIX w. oraz podczas powstania Metysów w 1885 r.

⁶⁰⁶ Zob. A. CLABAUT OMI, *Le grand-père des Esquimaux*, Lyon [b.r.]. Praca ukazała się w ramach serii *Jusqu'au but du monde*.

i anglosaskiej, zaowocowało także podjęciem rewaluacji całości dziejów konfrontacji Autochtonów i przybyszów z Europy, w tym historii misji. W kolejnych dekadach przestała być ona niemal wyłączną domeną autorów kościelnych, co więcej, misjonarze utracili uprzywilejowane miejsce jej jedynek bohaterów.

ROZDZIAŁ 4

RENESANS LUDNOŚCI RODZIMEJ A HISTORIOGRAFIA

Proces rewizji kościelnej interpretacji historii misji w Kanadzie rozpoczął się około połowy XX w. Tradycyjna historiografia w tym czasie zupełnie nie zanikła, przeciwnie, wzbogaciła się o cenne opracowania źródłowe i nowe monografie⁶⁰⁷. Stopniowo ustąpiła jednak miejsca nowej literaturze historycznej, powstającej nie-rzadko w oparciu o uniwersyteckie programy interdyscyplinarnych studiów nad Ludnością Rodzimą. Zmiana nie zawsze polegała na znacząco lepszym poznaniu faktów związanych z dziejami chrystianizacji Ludności Rodzimej, choć naturalnie i ta wiedza była pogłębiana. Przełom dotyczył raczej sposobu pisanie tych dziejów i przyjmowanych przy tym nowych interpretacji⁶⁰⁸. W niniejszym rozdziale zostaną zatem ukazane główne kierunki rozwoju współczesnej historiografii misji w Kanadzie, z podkreśleniem ich zaplecza teoretycznego.

4.1. Historia zaangażowana społecznie

Dążenie do reinterpretacji przeszłości Ludności Rodzimej Kanady w najbardziej radykalny sposób wyraża nurt historiografii określany czasem jako „rewizjonistyczny” (*revisionist history*). Typową cechą reprezentujących go narracji jest ich silne osadzenie w kontekście współczesnych problemów społeczności Autochtonów. Ich autorzy, najczęściej sami należący do społeczności rodzimych, zupełnie świadomie dystansują się od klasycznie rozumianej historii, którą oskarżają o służbę celom dominującej warstwy społecznej – euroamerykańskiej większości. Literatura ta przy-

⁶⁰⁷ L. CAMPEAU SJ, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol. 1-3, Rome-Québec 1967-1987; *Monumenta Novæ Franciæ*, vol. 4-8, Rome-Montréal 1989-1996; G. CARRIÈRE OMI, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada*.

⁶⁰⁸ „It is not our knowledge of the activities of the Oblates that creates a problem but rather how that history traditionally has been written”. R.J.A. HUEL, *Western Oblate History: the Need for Reinterpretation*, WOS 3, Edmonton 1994, s. 13.

biera często formę publicystyki, w której nad elementem bardziej lub mniej profesjonalnego „opowiadania” przeszłości góruje jej interpretacja oraz moralne wartościowanie⁶⁰⁹. Wydaje się nawet, iż istotę tego piśmiennictwa lepiej oddaje określenie „historia zaangażowana społecznie”, unikające wieloznaczności terminu „rewizjonizm”. Relacje między misjonarzami a Ludnością Rodzimą „historia zaangażowana społecznie” ujmuje w kontekście opresji tych ostatnich przez system kolonialny, budujący własną siłę dzięki stopniowemu pozbawianiu Autochtonów samodzielności i niezależności⁶¹⁰. Punktem wyjścia autorów tego rodzaju opracowań jest poczucie nieadekwatności dotychczasowych narracji tworzonych przez reprezentantów „białego” społeczeństwa, zwłaszcza jeżeli przybierały one formę prawdziwych karykatur przeszłości⁶¹¹.

Jednym z pierwszych kanadyjskich autorów, który przyjął takie założenia, był historyk i aktywista polityczny na rzecz praw Metysów, Howard Adams (1921-2001). Opublikowaną w 1975 r. pracę *Prison of Grass, Canada from Native Point of View* Adams rozpoczął od krytyki dotychczasowego dorobku naukowego poświęconego Autochtonom. Stwierdził on, iż co prawda wiele zostało powiedziane i napisane na temat rdzennych mieszkańców Kanady, lecz jak dotąd czyniono to wyłącznie „z perspektywy etnocentryzmu i wyższości białej rasy”. Problem polega na tym, że „tego rodzaju ideologiczne piśmiennictwo ma małą wartość w kontekście doświadczeń codziennej egzystencji Indian i Metysów w ich poddanych kolonizacji wspólnotach”⁶¹².

⁶⁰⁹ Historycy zwykle krytycznie patrzą na tego rodzaju angażowanie swej dyscypliny: „Historians as activists march to different tune and hear a different piper than historians as scholars. It is a commentary on the state of historical scholarship in the United States that a distinguished professor at an Ivy League University, Lee Benson, could deliver a keynote address at a plenary session of the Organization of American Historians convention, calling upon historians to form alliances with non-scholarly groups organized for action to solve specific societal problems, with the expectation that scholar could function ‘both as moral philosophers and moral advocates’”. W.E. WASHBURN, *Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy*, w: *The American Indian and the Problem of History*, s. 95. Z drugiej strony istnieją też przeciwne opinie: „History (...) isn’t worth doing if it isn’t tied to current realities. In fact, it can’t be done. You can’t divorce the creation – the writing – of history from contemporary hopes, fears, problems”. Co ciekawe, są to słowa antropologa, a nie historyka, Bena Kroupa, cytowane w: G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. 22.

⁶¹⁰ Zob. H. ADAMS, *Prison of Grass. Canada from Native Point of View*, Saskatoon 1989. Autor tej pracy, wydanej po raz pierwszy w 1975 r. i uznanej za klasykę historii rewizjonistycznej, we wstępie jasno określił cele swego studium: „(...) the perspective of the book is essentially indigenous. (...) The intentions of the book are to unmask the white supremacy that has dominated native history, and to construct an authentic Indian/Métis history”. Tamże, s. 6.

⁶¹¹ Por. G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. XIX-XX.; HAUNANI-KAY TRASK, *From a Native Daughter*, w: *The American Indian and the Problem of History*, s. 171-179.

⁶¹² H. ADAMS, *Prison of Grass*, s. 6. Zdaniem autora, dotychczasowe opracowania korzystały z fabry-



Howard Adams
[University of Saskatchewan]

Choć autor skoncentrował swą prezentację na przeżyciach Autochtonów zachodniej Kanady, postrzegał je w analogii do losów ludności w krajach Trzeciego Świata, zmagających się z dziedzictwem kolonializmu. Już we wstępie podjął się też ogólnej interpretacji spotkania Autochtonów z cywilizacją europejską:

Książka (...) podejmuje zagadnienie negatywnego wpływu setek lat imperializmu, kolonizacji i rasizmu na Ludność Rodzimą. Podejmuje analizę systematycznej kolonizacji, aby wykazać, w jaki sposób wraz z podbojem [prowadzi ona do] wytworzenia syndromu zależności u Autochtonów, którzy jednocześnie tracą swoje ziemie i bogactwa naturalne na rzecz imperialistycznych najeźdźców⁶¹³.

Misjonarze zostali przedstawieni w tej optyce jako pełniący specyficzną funkcję w schemacie kolonialnej dominacji, a skutki ich działalności, jako wyjątkowo destrukcyjne dla Ludności Rodzimej⁶¹⁴. Historyczny wizerunek księdza katolickiego przedstawia się następująco: posiadał on niepodważalny wpływ na społeczność Metysów, był obdarzony wielkim autorytetem, ale posługiwał się nim dla utrzymania dotychczasowego porządku społecznego, niszcząc tym samym jakiekolwiek aspiracje czy też zainteresowanie Autochtonów rozwojem działalności społeczno-politycznej, hamując celowo drogę do większej samodzielności wspólnot rodzimych. Adams podkreślił negatywną stronę pracy misjonarzy: duchowni byli wyjątkowo skuteczni w osłabianiu siły i ducha społeczeństwa rodzimego, nawracając na chrześcijaństwo niszczyli rodzimą kulturę i religię, byli często nieświadomym narzędziem w rękach imperialistycznych rządów, dążących do zniewolenia Autochtonów. Więcej, byli „naiwnie oddani nawracaniu pogan i nieświadomi swej politycznej funkcji”⁶¹⁵, a jednocześnie ich rola nie różniła się od tej wyznaczonej policji, wojsku i handlarzom. Autor stwierdził, iż duchowni – anglikańscy czy katoliccy – byli celowo werbow-

owanej dokumentacji, celowo fałszującej prawdziwą historię Indian i Metysów. Władze kolonialne zaś czyniły wszystko, aby ta ostatnia nigdy nie została spisana.

⁶¹³ Tamże, s. 6-7.

⁶¹⁴ Por. G. YORK, *The Disposessed. Life and Death in Native Canada*, London 1990.

⁶¹⁵ H. ADAMS, *Prison of Grass*, s. 31.

ni przez władze kolonialne czy kompanie handlowe, dostrzegające ich skuteczność w poddawaniu Autochtonów kontroli najeźdźców. Obraz ten zestawia z jednej strony świadome swych celów ośrodki administracyjne, a z drugiej misjonarzy, często nieświadomych ich rzeczywistego miejsca w systemie kolonialnym. Przekonanie, iż pełnią jedynie funkcję religijną, wyzwalało w nich niesłychany zapał do konfrontacji z miejscowymi religiami oraz pozwalało podejmować największe ofiary w poszukiwaniu neofitów⁶¹⁶. Dodatkowym elementem działalności misjonarzy było zwiększanie zasięgu oddziaływania kultury europejskiej, z właściwym jej przekonaniem o wyższości białej rasy i moralnym prawie dominacji nad ludami uznawanymi za prymitywne.

Adams przedstawił też ogólnie reakcje Amerindian na działalność misyjną. Mieli oni początkowo aktywnie walczyć przeciwko chrystianizacji, rozumiejąc, że niszczy ona jedność Autochtonów i ich kultury. Misjonarze z kolei, wobec takiego sprzeciwu, nie wahali się reagować przemocą. W tym miejscu autor zdaje się nawiązywać do wczesnych etapów misji w Ameryce Północnej, a konkretnie wzmiankuje osiemnastowieczną działalność franciszkanów w Kalifornii. Kolejne refleksje dotyczyły roli misjonarzy na kanadyjskim północnym zachodzie w drugiej połowie XIX w. Także tam ich działalność miała polegać na burzeniu jedności między plemionami, na wspieraniu autorytetu rządowego i oficjalnej administracji oraz policji⁶¹⁷. Niewyjaśniona pozostaje pewna dwuznaczność – choć misjonarze działali w opinii autora na szkodę Metysów, jak choćby podczas powstania w 1885 r., mogli to czynić jedynie dlatego, że Autochtoni byli bardzo „oddani księżom i ich religii”, a zatem nie traktowali wówczas tak negatywnie duchownych⁶¹⁸.

Konkludując, autor *Prison of Grass* podjął próbę porównania roli Kościołów chrześcijańskich w ich relacji do Ludności Rodzimej w Kanadzie oraz w kolonizowanych krajach Trzeciego Świata. Wypadło ono na niekorzyść chrześcijaństwa kanadyjskiego: „W zmaganiach wolnościowych w Trzecim Świecie, Kościoły zwykle odgrywają aktywną rolę w walce przeciwko kolonizatorom. W Kanadzie te same Kościoły

⁶¹⁶ „Once missionaries succeeded in getting native people to internalize Christian beliefs, they had also partially destroyed the nation's traditional way of life and its vitality. The missionaries believed that God had commanded the clergy to save the souls of the heathen savages, so that conversion resulting in cultural genocide was regarded as Christian service”. Tamże, s. 31.

⁶¹⁷ „These missionaries constantly urged the federal government to establish a police force for the maintenance of imperial justice in the Northwest. It has been honestly stated that, «when the police came, [the priests'] hands were ever present to help them»”. Tamże, s. 33.

⁶¹⁸ Tamże, s. 33.

i duchowieństwo przez wiele wieków służyły kolonializmowi i białej dominacji”⁶¹⁹. Zatem całościowa ocena relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej w Kanadzie w ujęciu Adamsa przedstawia się dosyć jednoznacznie. Pierwsi są aktywnymi uczestnikami procesu kolonizacji, niemal jednym z fundamentów ekspansji imperializmu europejskiego. Spoczywa na nich część odpowiedzialności za brutalne traktowanie Autochtonów, jakiego doznali oni ze strony „chrześcijańskich cywilizacji”⁶²⁰.

Należy podkreślić, że wszystkie te interpretacje zawarte zostały jedynie na sześciu stronach książki poświęconej także innym aspektom historii Ludności Rodzimej w Kanadzie. Intencją autora nie było pisanie „historii misji”, ale wskazanie w jednym z rozdziałów swej pracy na udział misjonarzy w kolonizacji północnoamerykańskich Autochtonów. Adams utożsamiał chrystianizację z kolonizacją. Nawet swoiste „rozgrzeszenie” misjonarzy z racji ich domniemanej nieświadomości uczestnictwa w politycznym zdominowaniu Ludności Rodzimej nie wprowadza choćby częściowego rozróżnienia tych dwóch procesów. Przeciwnie – w zasadzie odbiera możliwość dostrzeżenia jakichkolwiek pozytywnych stron działalności kościelnej, w swej istocie bowiem zawsze służyła ona systemowi opresji⁶²¹.

Wśród wymienionych wyżej elementów strukturalnych „zaangażowanej społecznie historii” (były to: uznanie dotychczasowych ujęć historiograficznych za nieadekwatne dla potrzeb Ludności Rodzimej; budowanie uogólnień na bazie nielicznych egzemplifikacji faktograficznych; kontekst współczesnych problemów Ludności Rodzimej) w pracy Adamsa najbardziej dostrzegalna jest specyficzna relacja między egzemplifikacją a generalizacją w budowaniu interpretacji przeszłości. Autor nie troszczył się o nasycenie swej pracy faktografią. Zdawał się też zakładać istnienie jednego „rodzimego punktu widzenia”, a zatem w istocie jednego doświadczenia chrystianizacji – jako formy kolonialnej opresji. Pisana w takiej formie historia przypomina dyskurs polityczny, głęboko zakorzeniony w kontekście współczesnej rzeczywistości Autochtonów.

Powyższy sposób interpretowania przeszłości podzielał kolejny wpływowy reprezentant Ludności Rodzimej w Kanadzie, Harold Cardinal. W 1991 r. wziął on udział w katolickiej konferencji poświęconej szkołom rezydencjalnym, zorga-

⁶¹⁹ Tamże.

⁶²⁰ Tamże, s. 34.

⁶²¹ Wpływ ideologii marksistowskiej na myśl społeczno-polityczną Adamsa analizuje: D. SIMMONS, *A Tribute to Howard Adams*, „Studies in Political Economics. A Socialist Review”, r. 2002, nr 68 (Summer), s. 5-12.

nizowanej w Saskatoon⁶²². Znany działacz indiański tym razem nie występował jako polityczny reprezentant Autochtonów, lecz prywatnie, odpowiadając na zaproszenie osobistego przyjaciela i organizatora konferencji, o. Jacquesa Johnsona OMI. Wystąpienie Cardinala otwierało konferencję poświęconą jednemu z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień historii relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej, zatem niemal z konieczności zawierało elementy interpretacji przeszłości Autochtonów⁶²³.



Harold Cardinal
[Dene National Archives]

Przede wszystkim autor stwierdził: „Nie można dokonywać przeglądu relacji między europejskimi Kościołami i Indianami Kanady w próżni, pozostając wyłącznie w kontekście tylko tych relacji. (...) Aby ich ocena mogła mieć znaczenie, musi dokonać się w oparciu o szerszą perspektywę”⁶²⁴. Podobnie jak w przypadku pracy Adamsa, tą perspektywą był proces kolonizacji. Cardinal rozpoczął swe rozważania refleksją nad wybranymi intelektualnymi konsekwencjami roku 1492 dla cywilizacji europejskiej. Zdaniem autora, jedną z nich był rozwój doktryny odkrycia (*doctrine*

of discovery) oraz utrwalenie przekonania o rasowej i duchowej niższości rdzennych mieszkańców nowo „odkrytych” kontynentów, usprawiedliwiającego współpracę państwa i Kościoła w celu ich stopniowej chrystianizacji, cywilizacji i asymilacji. Narzędziem miała być edukacja, z czasem przekształcona, zdaniem autora, w instrument upokorzenia i niezmiętej krzywdy społecznej⁶²⁵. Także i tutaj osobiste doświadczenia autora były podstawą do sformułowania negatywnej oceny systemu szkolnego, istniejącego w przeszłości dla celów kształcenia dzieci i młodzieży indiań-

⁶²² Wystąpienie Harolda Cardinala, wygłoszone 31 marca 1991 r. w Saskatoon, na katolickiej konferencji poświęconej szkołom rezydencjalnym, zatytułowane *Opening Address at the National Catholic Conference on Residential Schools*, zostało opublikowane jako: H. CARDINAL, *To Build Renewed Relationships with Native People*, „Kerygma” 25(1991), s. 109-116.

⁶²³ Por. wyżej, przypis 259 oraz prace: J.R. MILLER, *Shingwauk's Vision*; J.S. MILLOY, *A National Crime*.

⁶²⁴ H. CARDINAL, *To Build Renewed Relationships with Native People*, s. 110.

⁶²⁵ Znamienne są słowa: „For many of us, who lived and experienced what being ‘civilized and christianized’ meant, time has not been able to diminish the pain, humiliation and sense of loss that the laws of Canada together with the religious and secular authorities, imposed upon us. (...)”. Tamże, s. 113.

skiej⁶²⁶. Co więcej, jego skutki nadal są odczuwalne – „ogrom szkody wyrządzonej przez państwo i Kościoły chrześcijańskie Indianom – wspólnotowo i indywidualnie – nie został jeszcze zmierzony i w pełni oceniony”⁶²⁷.

Od środowisk kościelnych Cardinal oczekiwał zrozumienia i zaakceptowania tego faktu. Miałoby to w konsekwencji doprowadzić do całkowitej zmiany nastawienia Kościołów wobec Ludności Rodzimej. Lista postulatów była dość długa, a poruszone kwestie niezwykle istotne. Należały do nich m.in. całkowite odrzucenie resztek przekonań o rasowej i kulturowej wyższości Europejczyków, uznanie odpowiedzialności za krzywdy przeszłości oraz finansowe i moralne im zadośćuczynienie, wreszcie aktywne wsparcie inicjatyw politycznych Autochtonów, zmierzających do zagwarantowania pełnej ochrony ich praw, zwłaszcza wolności religijnej⁶²⁸.

Wystąpienie Cardinala nie było wykładem historyka, lecz zawierało zdecydowaną interpretację przeszłości, podjętą z myślą o współczesnych, możliwych do osiągnięcia celach wspólnot rodzimych. Utrwalało także przekonanie o bezpośredniej zależności między wciąż odczuwalnymi problemami społecznymi Autochtonów a historycznym doświadczeniem ich relacji z euroamerykańską ludnością napływową. W zasadzie rozwijało ono podobny styl argumentacji, co cytowana wyżej praca Adamsa.

Cardinal zresztą już wcześniej i szerzej wyraził swoje poglądy, mianowicie w opublikowanym jeszcze w 1969 r. bestsellerze *The Unjust Society*⁶²⁹. Pracę tę można uznać za elementarz jednocześnie wyrażający i kształtujący współczesną świadomość polityczną i historyczną kanadyjskich Indian, na równi z takimi publikacjami, jak *The Fourth World, an Indian Reality* George’a Manuela (1921-1989), również niezwykle aktywnego działacza indiańskiego, prezydenta organizacji National Indian Brotherhood w latach 1970-1976 oraz World Council of Indigenous Peoples w latach 1975-1977.

⁶²⁶ Określone jako „constant process of brainwashing which taught us to be ashamed of ourselves as Indians, of our language, our Indian beliefs, our culture, our families, our relatives and our people”. Tamże.

⁶²⁷ Tamże, s. 113-114.

⁶²⁸ Tamże, s. 113-116.

⁶²⁹ W 1999 r. ukazało się drugie wydanie tej publikacji, poprzedzone szerokim wstępem autora, w którym podjął on refleksję nad wydarzeniami lat 1969-1999 w kontekście ewolucji położenia społecznego kanadyjskich Autochtonów. Zob. H. CARDINAL, [Introduction], w: *The Unjust Society*, Vancouver, Toronto, Seattle 1999. Zob. także G. MANUEL, M. POSLUNS, *The Fourth World. An Indian Reality*, Don Mills 1974.

Cardinal opublikował *The Unjust Society* w odpowiedzi na deklarację polityczną administracji federalnej, tzw. White Paper z 1969 r., dokument zapowiadający stopniową likwidację specjalnego statusu Indian. Społeczność Autochtonów odebrała to jako ostateczny atak na swą tożsamość i integralność kulturową, traktując rządowe plany wręcz jako zagrożenie dla własnej egzystencji. W tym klimacie społecznym publikacja Cardinala być może po raz pierwszy wprowadzała do publicznej debaty punkt widzenia i odczucia kanadyjskich Amerindian⁶³⁰. Poza jej ewidentną treścią polityczną, książka ta zawiera dość surową ocenę moralną „białej cywilizacji”, wykraczającą poza ramy samego społeczeństwa kanadyjskiego. Instytucje misyjne nie stanowiły tu wyjątku. Argumentacja autora sięgała tyleż do historii chrystianizacji, widzianej w optyce Autochtonów, co do współczesnej sytuacji Kościołów:

Jeśli Wielki Duch nie żyje, Indianin wie, kto go zabił. Misjonarz. Jeśli zaś Kościół nie umarł, to z pewnością umiera, a Indianin wie, jaka i tu działa trucizna – także misjonarz. (...) Kościół jest tak zdyskredytowany w rodzimym społeczeństwie, że jego możliwie najroztropniejszym posunięciem na dłuższą metę byłoby całkowite zaprzestanie działalności na rzecz Autochtonów⁶³¹.

Punktem wyjścia Cardinala było dostrzegalne rozczarowanie chrześcijaństwem ze strony części Autochtonów, spowodowane dwuznacznym postępowaniem misjonarzy wobec Ludności Rodzimej w ciągu całej historii wzajemnych kontaktów. Wszystko rozpoczęło się od życzliwego przyjęcia misjonarzy i obdarzenia ich kredytem zaufania – umożliwiła to praktykowana od wieków duchowość indiańska, ucząca miłości braterskiej, dzielenia się, przebaczenia. Charakteryzując religijność indiańską, Cardinal zwrócił uwagę na opowieści o stworzeniu świata, o dziewiczym poczęciu duchowego przywódcy, o wielkiej powodzi, triumfie dobra nad złem, a także na ceremonie dziękczynne i przebłagalne praktykowane w społecznościach Autochtonów. Powszechna była wiara w Wielkiego Ducha, a integralności duchowej (a przez to i społecznej) strzegł szaman – *medicine man*. Konkludując autor stwierdził z właściwą sobie ironią: „[Autochtoni] nie byli tak pogańscy ani dzicy (*sauvage*), aby nie przyjąć przesłania kochającego Jezusa. (...) Chętnie akceptowali naukę białych misjonarzy o miłowaniu bliźniego, gdyż okazywała się dopełnieniem, a nie

⁶³⁰ H. CARDINAL, [Introduction], s. VII.

⁶³¹ H. CARDINAL, *The Unjust Society*, s. 68.

zaprzeczeniem indiańskiego sposobu bycia”⁶³². Skoro jednak misjonarz zdobył pozycję autorytetu, stając najczęściej na miejscu opuszczonym przez pokonanego szamana, okazało się, czym w istocie było znaczenie jego kazań – zmierzały nie tyle do głoszenia braterstwa, co raczej *chrześcijańskiego* braterstwa, które nierozzerwalnie prowadziło do konieczności akceptacji europejskiego systemu wartości i sposobu organizacji społeczeństwa. Co więcej, zaczęto poniżać religijność indiańską, wiarę w sny, nieszkodliwe przywiązanie do różnych tabu, a przywiezione przez Europejczyków choroby okazały się ponad siły tradycyjnej medycyny, przyczyniając się w konsekwencji do kryzysu rodzimych wierzeń.

Ogólna interpretacja historii relacji misjonarzy z Ludnością Rodzimą autorstwa Cardinala polegała najpierw na wykazaniu sprzeczności między teorią i praktyką obu światopoglądów, następnie zaś na zwróceniu uwagi na konkretne przejawy działań misjonarzy i ich konsekwencje społeczne. Religia misjonarzy mówiła o wieczności, droga indiańska zwracała uwagę na codzienną rzeczywistość; na miejsce praktycznej użyteczności zasad moralnych chrześcijaństwo wprowadzało zestaw nakazów i zakazów opartych na abstrakcyjnych koncepcjach dobra i zła. Wśród konsekwencji działań misjonarzy autor wymienił marginalizację Indian opowiadających się za tradycyjną duchowością oraz destabilizację społeczeństw rodzimych⁶³³.

Autor skoncentrował się także na wykazaniu ścisłej współpracy Kościołów z rządem – misjonarze mieli zapewniać spokój w rezerwach, administracja natomiast miała egzekwować obowiązek uczestnictwa dzieci w programie nauczania, zamierzonym na ostateczne wykorzenienie kultur rodzimych. Ocena tego ostatniego aspektu działalności rządu i Kościołów była bardzo surowa: „Nawet jeśli uznamy, że misyjny nauczyciel działał (zwykle) z najlepszą motywacją, spowodował on najgorsze z możliwych konsekwencji – wykształcenie chrześcijan bez charakteru. (...) Dziecko wyruszyło do szkoły jako Indianin, wracając, było niczym”⁶³⁴.

Całość oceny dziejów chrystianizacji Ludności Rodzimej została zawarta – jak wcześniej w przypadku pracy Adamsa – na jedynie kilku stronach książki. Jest to prezentacja bardzo nasycona treścią – w istocie każdy akapit rozdziału *Bring Back the Medicine Man – The Missionary Fifth Column* odnosi się do problemu, któremu można by poświęcić odrębne studium i opracowanie. Sam Cardinal w podsumo-

⁶³² Tamże, s. 70.

⁶³³ Tamże, s. 71-73.

⁶³⁴ Tamże, s. 74.

waniu podkreślił historyczną odpowiedzialność Kościołów za problemy społeczne istniejące współcześnie we wspólnotach rodzimych, a nawet ocenił negatywnie rolę instytucji kościelnych w obrębie kultury wyłącznie europejskiej⁶³⁵. Pisząc po trzydziestu latach wstęp do nowego wydania *The Unjust Society*, w zasadzie nie zmienił swojej oceny historii, choć docenił zainicjowane przez chrześcijańskie wspólnoty próby pojednania z Autochtonami⁶³⁶. Pomimo tego dostrzegał, iż wiele problemów nadal pozostało do rozwiązania, zwłaszcza kwestia dziedzictwa szkół rezydencjalnych. Coraz liczniejsze świadectwa, począwszy od lat siedemdziesiątych XX w., wydobywały na światło dzienne bolesne doświadczenia dzieci kształconych w tych instytucjach. Autor podał w wątpliwość rzetelność wszelkich głosów pozytywnych na temat funkcjonowania szkół rezydencjalnych, pojawiających się czasem w tej debacie.

Warto zapytać o recepcję takiego sposobu dowodzenia i interpretacji przeszłości przez szersze grono historyków zajmujących się systematycznie dziejami Autochtonów w Kanadzie⁶³⁷. Z pewnością co do jednego wszyscy są zgodni – na wiele aspektów historii Ludności Rodzimej w przeszłości nie zwracano należytej uwagi. Część badaczy dostrzegła jednak realne ryzyko nadinterpretacji dawniej zaniedbanych zagadnień.

Znany kanadyjski historyk oraz profesor Uniwersytetu Ottawskiego, Cornelius John Jaenen (ur. 1927), specjalizujący się w dziejach Nowej Francji, ostrzegł przed lekceważeniem historycznej perspektywy i wrażliwości w najnowszych studiach nad przeszłością ludów rodzimych. Jaenen był jednym z pierwszych historyków, którzy postulowali reinterpretację kanadyjskiej historii z należytym docenieniem udziału Ludności Rodzimej, nie występuje więc jako „konserwatysta” historyczny, jak sam to podkreśla⁶³⁸. Ale przypomina: tak jak współczesna etnologia przy interpretacji i ocenie kultur każe stosować kryteria oparte na ich własnym systemie wartości, a nie na

⁶³⁵ „Whether or not the churches today have the honesty to admit their responsibility for many of the social problems that exist in the native world, the Indian still accuses them. In their squabbling scramble for power the churches forgot the purpose of their presence in the Indian's world. They tore down the Indian social structure, but instead of erecting a new edifice they used the grounds as a parking lot of beliefs. (...) From an Indian point of view the church has pretty well botched its white responsibilities too”. Tamże, s. 75.

⁶³⁶ H. CARDINAL, [Introduction], s. XVIII-XIX.

⁶³⁷ Por. J.R. MILLER, *Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy*, s. 107; W.E. WASHBURN, *Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy*, s. 91-97; C.J. JAENEN, *Thoughts on Early Canadian Contact*, w: *The American Indian and the Problem of History*, s. 55-66.

⁶³⁸ Tamże, s. 55, 59-65.

jakichkolwiek zewnętrznych standardach etycznych (relatywizm kulturowy), metodologia badań historycznych postuluje konieczność właściwego dostrzeżenia kontekstu każdej epoki w celu jej poprawnej ewaluacji⁶³⁹. Chodzi tu oczywiście o ustrzeżenie się błędu anachronizmu oraz zbyt pochopnego ustanawiania relacji bezpośredniej zależności między współczesnym kryzysem doświadczanym przez społeczności rodzime oraz warunkami ich egzystencji w czasach kolonialnych. Jaenen pisał:

Nie ma przekonujących powodów, by wierzyć, że dzisiejszy wysoki procent samobójstw oraz uzależnienia alkoholowego wśród statusowych i niestatusowych Indian kanadyjskich jest rezultatem społecznych, ekonomicznych i psychologicznych uwarunkowań okresu kolonialnego. Przeciwnie, sytuacje przeważające w miejskich gettach, rezerwatach i na północnych terytoriach łowieckich Ludności Rodzimej daleko odbiegają od osiemnastowiecznych relacji istniejących między niezależnymi, samowystarczalnymi i dynamicznymi szczepami i gromadami oraz w dużej mierze zależnymi od nich francuskimi handlarzami, oddziałami wojskowymi oraz misjonarzami⁶⁴⁰.

Właściwą drogą rozwoju dyscypliny historycznej w odniesieniu do przeszłości Autochtonów powinno być, zdaniem Jaenena, wystrzeganie się mitów i stereotypów obecnych zarówno po europejskiej, jak i amerindiańskiej stronie⁶⁴¹.

W jeszcze szerszym kontekście metodologicznym na „historię Ludności Rodzimej” spojrzal wspomniany wyżej Wilcomb E. Washburn. Wybitny amerykański historyk i antropolog ocenił krytycznie wysiłki zmierzające do prezentacji wyłącznie „rodzimego punktu widzenia” na dzieje kontaktów z cywilizacją europejską⁶⁴². Jego zdaniem jest to intelektualne nadużycie, zwłaszcza że dodatkowo bywa jeszcze obciążone klimatem konfrontacji i ideologicznej debaty. Przy takiej procedurze łatwo ulec

⁶³⁹ Tamże, s. 65.

⁶⁴⁰ Tamże, s. 63.

⁶⁴¹ Autor podsumowuje więc swą refleksję cennym spostrzeżeniem: „In an effort to arrive at some satisfactory historical evaluation of the French contact with Amerindian cultures, while taking into account the anthropological and ethnological insights, I have discovered our historiography to be as burdened with myths and stereotypes on the European side of the equation as on the Amerindian side. There is no merit in revisionism for its own sake, any more than in malicious debunking of accepted interpretations, yet history must constantly renew itself if research and reflection are to have any purposeful end”. Tamże, s. 65-66.

⁶⁴² „Those who decry the intrusion of the white presence in Indian history are often simply unwilling to recognize that Indian history is, for good or ill, shaped by the white presence, whether physically, in terms of European immigrants, or intellectually, in terms of Western historical or anthropological theories. Consideration *by Indians* of the Indian past *prior* to white contact must, of course, be excluded from this generalization, but *since* contact such consideration must be included in it, however much one may argue about the uniqueness of the Indians' view of their history”. W.E. WASHBURN, *Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy*, s. 91-92.

podjęciu formułowania sądów dotyczących przeszłych motywacji i celów, opierając się na selektywnym doborze faktów, dodatkowo interpretowanych przez pryzmat współczesnych doświadczeń i celów politycznych⁶⁴³. Podobny styl pracy badawczej został już nawet sklasyfikowany jako „model etnicznego odrodzenia”, w którym poszczególne okresy dziejów otrzymują właściwe sobie etykiety: przeszłość – eksploatacja i opresja, współczesność – ruch oporu, przyszłość zaś widziana jest jako zrealizowanie ideału etnicznej rewolucji⁶⁴⁴.

Autor nie poprzestał jedynie na teoretycznej refleksji, lecz wskazał konkretne przykłady kreowania radykalnych interpretacji przeszłości Autochtonów – czy to poprzez odczyty pewnego aktywisty Ruchu Amerykańskich Indian (*American Indian Movement*), czy to poprzez niektóre nierzetelne publikacje, czy wreszcie poprzez konferencje, w których uczestniczący Indianie nie mieli oficjalnego mandatu organizacji rodzimych do ich reprezentowania. Washburn krytycznie odniósł się także do pretensji części Autochtonów, zaangażowanych w pracę naukową w ramach struktur akademickich, do posiadania specjalnego autorytetu w dziedzinie historii Ludności Rodzimej, wynikającego po prostu z ich etnicznego pochodzenia. Amerykański profesor stwierdził krótko – „historia nie jest własnością żadnej osoby ani grupy [społecznej]”⁶⁴⁵.

Nie jest to jednak ostatnie słowo w polemice. Znany działacz indiański w Stanach Zjednoczonych, Vine Deloria Jr., skrytykował zbyt pochopne odmawianie wszelkiej wartości intelektualnym inicjatywom Autochtonów, dyskredytowanym jako przejawy rewizjonizmu⁶⁴⁶. Zasugerował on rozróżnienie pomiędzy autorami słusznie dążącymi do rewizji obowiązujących dotąd interpretacji na podstawie poszerzonych podstaw argumentacji (*revisionists*) oraz tymi, którzy postulują zachowanie tradycyjnego punktu widzenia, bez względu na dostępność nowych źródeł (*reversionists*).

⁶⁴³ „Since the elaboration of an ideological position is more a mental exercise than a search for factual knowledge, and since it requires assumptions about motives and purposes, Indian history has increasingly become a matter of assumptions and assertions rather than a catalog or analysis of factual truths”. Tamże, s. 92.

⁶⁴⁴ Washburn cytuje tu esej: E.M. BRUNER, *Ethnography as Narrative*, w: *The Anthropology of Experience*, red. V. TURNER, E.M. BURNER, Urbana 1986, s. 139-155. Jego autor wylicza też słowa-kłucze modelu historii rodzimej, typowego dla lat siedemdziesiątych XX w.: eksploatacja, opresja, kolonializm, opór, wyzwolenie, niezależność, nacjonalizm, trybalizm, tożsamość, tradycja, etniczność. Zob. W.E. WASHBURN, *Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy*, s. 92.

⁶⁴⁵ Tamże, s. 93-96.

⁶⁴⁶ V. DELORIA Jr., *Revision and Reversion*, w: *The American Indian and the Problem of History*, s. 85.

Obraz, jaki wyłania się z tak przedstawionej sytuacji, świadczy jedynie o rozległości problemów związanych z badaniem historii relacji europejsko-rodzimych w Nowym Świecie. Sam Deloria jest daleki od łatwego optymizmu: „Ogrom materiałów dostępnych do badań na tym polu, nieudostępnionych jeszcze szerszej publiczności, sugeruje, że możemy wszyscy poświęcić tym studiom resztę naszego życia i nie osiągniemy jeszcze precyzyjnej znajomości naszej dyscypliny”⁶⁴⁷.

Podsumowując, można stwierdzić, iż choć społeczne zaangażowanie historii było jednym z pierwszych owoców renesansu Ludności Rodzimej w Kanadzie, zrodziło ono ryzyko zatarcia właściwej historycznej perspektywy w badaniu przeszłości kanadyjskich Autochtonów. Problemem była nie tyle krytyczna ocena misjonarzy czy procesu chrystianizacji, lecz brak rzetelnego – z punktu widzenia metody historycznej – uwiarygodnienia prezentowanych interpretacji. Jedynie większy profesjonalizm badawczy mógł pomóc w dokonaniu przejścia od podległych presji współczesnych konfliktów ocen przeszłości do opracowania lepiej udokumentowanych naukowo podstaw perspektywy rodzimej.

4.2. Perspektywa Ludności Rodzimej w badaniach historycznych

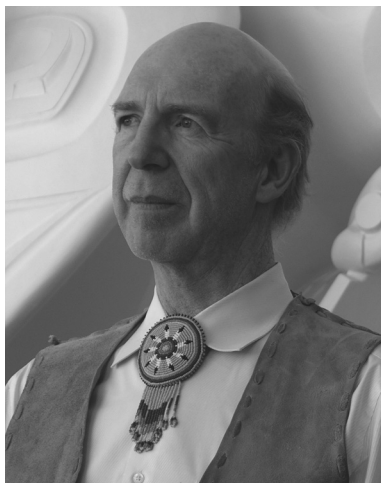
Wzrostowi aktywności publicystycznej i politycznej kanadyjskich Autochtonów, poczynawszy od opublikowanej w 1969 r. *The Unjust Society* Cardinala, aż po publiczne konfrontacje lat dziewięćdziesiątych XX w., towarzyszyły próby wypracowania nowej metodologii pracy nad przeszłością Ludności Rodzimej. Najbardziej reprezentatywni autorzy tego okresu – Bruce Trigger, Cornelius J. Jaenen, Calvin Martin – poświęcili swe badania wczesnej historii relacji Indian i frankofońskich przybyszów z Europy, ograniczając się do wschodniej Kanady w XVII w.⁶⁴⁸ Co ważne, z metodologicznego punktu widzenia ich prace są istotne także dla analizy późniejszych dziejów Indian, Metysów i Inuitów, stanowiąc oryginalny kanadyjski wkład we wczesny rozwój interdyscyplinarnych studiów etnohistorycznych, na szerszą skalę podjętych w kontekście amerykańskim w połowie XX w. Zanim jednak w ramach niniejszych rozważań podjęte zostanie zagadnienie metody etnohistorycznej, warto zwrócić

⁶⁴⁷ Tamże, s. 90.

⁶⁴⁸ *Native Peoples, w: Economy and Society During the French Regime, to 1759. Readings in Canadian Social History*, vol. 1, red. M.C. CROSS, G.S. KEALEY, Toronto 1978, s. 183. Celem owych nowszych badań był, jak to ujęli wydawcy, „sympathetic and rounded analysis” procesu interakcji społeczeństw i kultur.

uwagę na pewną bardziej oryginalną próbę refleksji nad możliwością wprowadzenia perspektywy rodzimej do badań historycznych.

Urodzony w Quebecu w 1948 r. Georges E. Sioui, należący do plemienia Huro-nów-Wendat, z wykształcenia historyk, swoją propozycję metodologiczną nazwał *amerindiańską autohistorią*, rozumiejąc ją jako „etyczne podejście do historii”⁶⁴⁹. Opublikowana w 1991 r. przez wydawnictwo Uniwersytetu Laval praca *Pour une autohistoire amérindienne* spotkała się z życzliwym przyjęciem historyków tej miary, co Trigger czy Dickason, od dawna zaangażowanych w pogłębianie rozumienia przeszłości Kanady z perspektywy Autochtonów⁶⁵⁰.



Georges Sioui
[G. Sioui]

Sioui pragnął przedstawić wytyczne do studiów nad historią Ludności Rodzimej Kanady „od wewnątrz”, zgodnie z wartościami amerindiańskimi, których akceptacja i zrozumienie miałyby być podstawą pożądanego narracji. Otwarcie wyraził powód opracowania takiej propozycji: „Ta książka powstała, ponieważ konwencjonalna historia okazała się niezdolna do wytworzenia narracji, która szanowałaby Amerindian oraz ich percepcję samych siebie i świata (...)”⁶⁵¹. Odpowiedzią powinna więc być *autohistoria*, tworzona głównie przez autorów pochodzenia rodzimego, skoncentrowana na specyfice

rdzennych kultur oraz na ich możliwym wkładzie w kulturę globalną⁶⁵².

Tego rodzaju postulaty są z jednej strony związane z tradycyjnie rozumianą pracą historyka, ostatecznie jednak autor usytuował je w kontekście o wiele szerszej argumentacji etyczno-filozoficznej, podejmującej zagadnienia kształtu i przemian współczesnej kultury i cywilizacji. Właściwe ukazanie miejsca i roli Amerindian w kulturze

⁶⁴⁹ G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. 21. Z kolei Bruce Trigger precyzował: „What is autohistory? It is Native history written in accordance with Amerindian values - which means largely by Native people, although Sioui, unlike some other Amerindians, does not rule out the possibility that useful work can be done by non-Natives who take the trouble to acquire a sound working knowledge of Native values and understanding”. Zob. B.G. TRIGGER, *Foreword*, w: G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. X.

⁶⁵⁰ W niniejszej pracy wykorzystany został przekład angielski.

⁶⁵¹ G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. 98.

⁶⁵² Zob. B.G. TRIGGER, *Foreword*, s. X-XI.

światowej na przestrzeni dziejów, zdaniem Siouiego, może zainspirować refleksję nad moralnym fundamentem organizacji i funkcjonowania dzisiejszych społeczeństw odwołujących się do swych europejskich korzeni⁶⁵³.

Trigger, pisząc wstęp do książki Siouiego, zreferował główne elementy interpretacji przeszłości przyjęte przez autora. Pierwszy i najważniejszy z nich głosi, iż wartości amerindiańskie nie tak bardzo uległy zmianie na skutek kontaktu z cywilizacją europejską, jak bardzo same wpłynęły na dalszy rozwój społeczeństwa euroamerykańskiego⁶⁵⁴. Tradycyjną historiografię Sioui skrytykował za jej wiarę w „mit ewolucjonizmu kulturowego”, który – jego zdaniem – mierzy wszystkie inne wartości (społeczne, intelektualne i moralne) stopniem rozwoju technologicznego danej społeczności. W tym miejscu widać wyraźnie polemiczny aspekt pracy Siouiego, dla którego spojrzenie w przeszłość staje się ostatecznie punktem wyjścia dla rozwinięcia pewnej teorii filozoficzno-światopoglądowej. Jak zauważył Trigger, amerindiański historyk nie poprzestaje już na teorii relatywizmu kulturowego, ale głosi on wprost wyższość świata wartości rodzimych nad euroamerykańskimi⁶⁵⁵. Sioui zwrócił uwagę na fakt, iż oba systemy stoją w wyraźnym kontraście. Takim amerindiańskim wartościom, jak wiara we wzajemną zależność i konieczność współpracy międzyludzkiej, wiara w krąg życia, w którym uczestniczy cała natura, połączona szeregiem relacji, wierzenia prowadzące do zachowania środowiska naturalnego, dostrzeżenie geniuszu kobiety i przyznanie jej właściwego autorytetu w społeczeństwie, odpowiadają przeciwstawne wartości cywilizacji europejskiej, wraz z nią przeszczepione na kontynent amerykański. Należą do nich: etnocentryzm, poczucie wyższości rasowej, mit ewolucji, wiara w Boży mandat wykorzystania stworzeń dla celów człowieka, wierzenia prowadzące do opresji, przymusu i niszczenia środowiska, społeczeństwo zdominowane przez mężczyzn⁶⁵⁶.

Pomijając kwestię możliwości historycznego udowodnienia pochodzenia wspomnianych wartości oraz ich niezmiennego trwania w ciągu stuleci, w prezentacji Siouiego widać dążenie do etyczno-filozoficznego uzasadniania sądów o przeszłości⁶⁵⁷.

⁶⁵³ Tamże. Można zwrócić uwagę na podtytuł omawianej pracy - *An Essay on the Foundations of a Social Ethic*.

⁶⁵⁴ G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. 21.

⁶⁵⁵ B.G. TRIGGER, *Foreword*, s. XI.

⁶⁵⁶ Tamże, s. X-XII; G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. 8-38.

⁶⁵⁷ B.G. TRIGGER widzi w tym jedną z wartości pracy hurońskiego historyka: „By providing a systematic philosophical formulation of the ideas shared by many Native people, Sioui is making an important contribution to the dialogue between Native people and Euroamerican intellectuals, whom

Odpowiada to ogólnym tendencjom rozwoju najnowszej historiografii zgłębiającej relacje amerindiańsko-europejskie, ale godzi się też całkowicie z celem prezentacji Siouiego, którym jest ukazanie amerindiańskiego światopoglądu jako swoistego „rattunku dla Ameryki Północnej i świata” stojących w obliczu różnorodnych zagrożeń, do jakich doprowadził rozwój cywilizacji opartej wyłącznie na wartościach euro-amerykańskich⁶⁵⁸.

Sama rzeczywistość wykazała fałszywość dwóch podstawowych „mitów” kolonialnego społeczeństwa. Pierwszy mówił o „wyższości europejskiej kultury i moralności” i służył za punkt wyjścia do ekspansji i zagarnięcia ziem ludów uznawanych za „mniej rozwinięte”, drugi przewidywał stopniowy „zanik Ludności Rodzimej” w kontakcie z cywilizacją europejską i przyczynił się do utrwalenia krzywdzących dla Autochtonów relacji między obu społecznościami⁶⁵⁹. Bankructwo teorii ewolucjonizmu kulturowego oraz mitów z niej wynikających prowadziło do zasadniczych konkluzji, które odtąd miały stać się podstawą nowej metodologii pracy historyka podejmującego temat dziejów Ludności Rodzimej. Nie będzie go już interesował *problem transformacji* tradycyjnego społeczeństwa w kontakcie z cywilizacją europejską, ale raczej *ciągłość trwania* jego zasadniczych wartości oraz to, co niezmiennie, a więc wyznaczające tożsamość Autochtonów⁶⁶⁰. Wszelka historia pisana z perspektywy innych wartości, niż tradycyjnie indiańskie, nazwana *heterohistorią*, nie jest w stanie uwzględnić właściwego obrazu świata rodzimych idei, który z kolei jest podstawą do właściwej oceny procesu dziejowego. Celem *autohistorii* jest, przeciwnie, przekazanie takiego obrazu Ludności Rodzimej, jaki ona sama „zawsze posiadała albo powinna była posiadać”⁶⁶¹. W konsekwencji *autohistoria* zmierza do ponownej weryfikacji całości dotychczasowego dorobku archiwalnego i historiograficznego w świetle klucza interpretacyjnego „prawdziwszej i bardziej ludzkiej cywilizacji amerindiańskiej”, która

he desires to unite (together with all people) within the sacred circle of life. (...) The importance of Sioui's philosophical contribution is also greater than his specific historical application of his ideas". Zob. B.G. TRIGGER, *Foreword*, s. XIII.

⁶⁵⁸ Tamże.

⁶⁵⁹ G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. XX.

⁶⁶⁰ „(...) History is not yet aware that studying the persistence of essential Amerindian values, through testimony by the Amerindians themselves, is more important in relation to the *social* nature of historical science than are the frequent analyses of cultural transformations, which are technically interesting but too often of negligible social impact”. Tamże, s. 21-22.

⁶⁶¹ „The goal of Amerindian autohistory is to assist history in its duty to repair the damage it has traditionally caused to the integrity of Amerindian cultures”. Tamże, s. 37.

w najwyższym stopniu sprecyzowała ideę „współzależności i braterstwa wszystkich stworzeń (nie tylko ludzi)”⁶⁶².

Sioui określił zatem dwie główne zasady interpretacyjne autohistorii – koncentrację na trwaniu wartości, a nie na ich modyfikacji w czasie, oraz przekonanie o wyższości wartości amerindiańskich nad euroamerykańskimi – istotne dla procesu wyjaśniania stopnia wpływu jednej kultury na drugą. Wskazał także konkretnie na te idee cywilizacji rodzimej, które stanowią części składowe perspektywy autohistorii. Można obecnie zapytać o praktyczne wykorzystanie tych założeń w kontekście historii misji⁶⁶³.

Podjmując refleksję nad stroną światopoglądowo-filozoficzną pracy Siouiego, Trigger wskazał na pewien możliwy do identyfikacji punkt zbliżenia wizji amerindiańskiej i euroamerykańskiej – dziedzictwo oświecenia⁶⁶⁴. Sioui argumentuje, iż to właśnie autentyczne wartości amerindiańskie zainspirowały w dużej mierze idee autorów tego okresu. Miało się to dokonać za pośrednictwem pism podróżnika i pisarza, barona Louis-Armanda de Lom d’Arce de Lahontana (1666-1716), który z kolei sam miał zaczerpnąć swe idee z doświadczeń cywilizacji indiańskiej⁶⁶⁵. Na tym przykładzie Sioui raz jeszcze podkreślił fundamentalną przeciwstawność obu kultur – amerindiańskiej i europejskiej, de Lahontana zaś uznał za pierwszego autora, który zdołał „uchwycić i rozpoznać istotę amerindiańskiego sposobu bycia, [autora], który zaoferował największym umysłom Europy, wówczas pogrążonej w intelektualnym i teologicznym mroku, oświecenie, jakie potrafili docenić”⁶⁶⁶. Podstawą dla takich konkluzji była dokonana w świetle metody autohistorii analiza *Dialogues avec un Sauvage* de Lahontana, będących w istocie „inteligentnym procesem dwóch przeciwstawnych cywilizacji, którego zwycięzcami zostali Amerindianie”⁶⁶⁷.

⁶⁶² Tamże, s. 37-38.

⁶⁶³ Choć Sioui nie podejmuje się bezpośrednio studium historii chrystianizacji Ludności Rodzimej, jego refleksje nie pozostają bez wpływu na całościową interpretację tego procesu.

⁶⁶⁴ „[Sioui] offers us a world-view that is as self-assured, self-contained, and insistent on dissolving all alienating barriers between human groups as was the rationalist philosophy of the European Enlightenment”. Zob. B.G. TRIGGER, *Foreword*, s. XI.

⁶⁶⁵ „Traditional historians have been quick to denounce Lahontan’s errors (...) and his most insignificant weaknesses. We will for our part, counter conventional historiography in trying to establish, through our autohistorical approach, the fundamental authenticity of Lahontan’s famous *Dialogues avec un Sauvage*”. G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. 62.

⁶⁶⁶ Tamże, s. 61.

⁶⁶⁷ Tamże, s. 64. Pełny tytuł dzieła Lahontana brzmi: *Dialogues curieux entre l’auteur et un sauvage de bons sens qui à voyagé*. Zob. LA HONTAN, *Dialogues avec un sauvage*, red. M. ROELEN, Paris, Ottawa 1973-1974, s. 83.

Według tradycyjnej interpretacji dzieła de Lahontana argumenty jego rozmówcy, Hurona-Wendata o imieniu Adario, są przekonaniem samego autora, pragnącego w tak zawołowanej formie dokonać osobistej krytyki europejskiego społeczeństwa oraz religii chrześcijańskiej. Sioui odrzuca taki punkt widzenia i uważa twierdzenia Adaria za autentyczny wyraz filozofii amerindiańskiej, rewolucjonizującej dotychczasowe europejskie wyobrażenia o człowieku, religii, społeczeństwie, roli kobiety i mężczyzny itd. Jeśli rzeczywiście przyjąć te osiemnastowieczne twierdzenia za „niezwykle trafny obraz ideologii amerykańskich Autochtonów”⁶⁶⁸, dokonana w ich ramach interpretacja chrześcijaństwa będzie miała pierwszorzędne znaczenie dla oceny dzieł misji z perspektywy Ludności Rodzimej.

Indianin Adario dokonuje następującej analizy religii chrześcijańskiej: jest ona przyczyną niezgody i zamieszania, zakłada ślepą wiarę, niezbędną do przyjęcia autorytetu Biblii, opiera się na dość niejasnym nauczaniu Jezusa, które prowokuje podziały i konflikty. Sioui uzupełnił tę krótką charakterystykę opinią współczesnego indiańskiego artysty, zgodną z twierdzeniami Adaria sprzed trzystu lat: „Misjonarze twierdzą, że przynieśli Ameryce Boga. Nieporadny Bóg. Nie może nigdzie pójść sam. Potrzebuje misjonarzy, żeby go brali tu czy tam (...)”⁶⁶⁹. Odpowiedzią Autochtonów jest przekonanie o mocy Wielkiego Ducha, który dał człowiekowi rozum oraz poznanie dobra i zła. Należy wierzyć tylko w to, co się widzi, nie dociekać spraw należących do porządku innego świata. Spotkanie kultur jest ocenione jednoznacznie: „(...) my, Huroni, jesteśmy dziełem i stworzeniem Wielkiego Ducha, który uczynił nas dobrymi i bez nieprawości, podczas gdy wy jesteście złoczyńcami, przyprowadzonymi do tej ziemi przez Opatrzność, abyście mogli się poprawić za pomocą naszego przykładu oraz naśladować prawość i prostotę naszego sposobu bycia”⁶⁷⁰. Warto zaznaczyć, iż w dziele de Lahontana Sioui dostrzegł pierwszy wyraz „jednej z największych idei w dziejach ludzkości – amerindiańskiej politycznej idei *świata bez krajów czy religii*” oraz intuicję „przyszłej potrzeby rządu światowego”⁶⁷¹.

Praca Siouiego zawiera omawiane wyżej elementy historii zaangażowanej społecznie – krytykę dotychczasowych ujęć przeszłości Autochtonów czy też osadzenie w obecnych realiach Ludności Rodzimej. Jest jednak o wiele bardziej konse-

⁶⁶⁸ Zob. G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. 67-68.

⁶⁶⁹ Luis Hall Karaniaktajeh cytowany tamże, s. 69.

⁶⁷⁰ Cyt. za G.E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory*, s. 70.

⁶⁷¹ Tamże, s. 81.

kwentna w poszukiwaniu metody, poprzez którą perspektywa tubylcza mogłaby na trwałe stać się elementem studiów nad Ludnością Rodzimą. Jednocześnie dominujący w pracy wątek filozoficzno-światopoglądowy skłania do ewentualnego dialogu z autorem najpierw na tym właśnie poziomie (prezentowana przez Siouiego amerindiańska wizja chrześcijaństwa odpowiada w zasadzie oświeceniowemu racjonalizmowi oraz deizmowi). W rzeczy samej historyczne refleksje Siouiego są wyjątkowe, właśnie z racji ich świadomie wyrażonych filozoficznych podstaw. Wśród autorów wywodzących się ze społeczności rodzimej trudno by było poszukiwać drugiej publikacji o podobnych ambicjach, albo – przy założeniu podobnej ogólnej perspektywy – prezentującej odmienny punkt widzenia na rodzimą historię. Dopiero w opracowaniach o horyzoncie badawczym zawężonym do konkretnych regionów, gromad czy nawet rodzin indiańskich można dostrzec większą różnorodność ujęć tych dziejów.



Chief John Snow
[Dene National Archives]

Interesującym przykładem połączenia metody historycznej z wrażliwością na kulturę rodzimą, choć odbiegającym od filozofującego stylu Siouiego, jest wcześniejsza, opublikowana w 1977 r., praca *These Mountains are Our Sacred Places*⁶⁷². Jej autor, Chief John Snow (1933-2006), wódz gromady Indian Stoney (Kri) w Albercie, podjął się przedstawienia dziejów swego plemienia, chcąc włączyć się w ten sposób w trwającą wówczas dysputę nad własnością ziemi, prowadzoną z administracją federalną. W swej publikacji autor zawarł także ogólną ocenę dziejów chrystianizacji Ludności Rodzimej. Choć szczegółowa faktografia w tekście pracy dotyczy przede

wszystkim działalności Kościołów metodystycznego i anglikańskiego, ogólna ocena historii misji dokonana przez autora wydaje się reprezentatywna dla doświadczeń Ludności Rodzimej także w szerszym wymiarze wyznaniowym.

Snow podjął się refleksji nad przyczynami dość szybkiej akceptacji chrześcijaństwa przez Autochtonów. W tym kontekście zwrócił uwagę na często podkreślaną

⁶⁷² J. SNOW, *These Mountains Are Our Sacred Places*, Toronto, Sarasota 1977.

zbieżność nauk misjonarzy i elementów duchowości rodzimej⁶⁷³, ale dodał ze swej strony jeszcze jeden ważny argument: w tradycyjnych społecznościach rodzimych nie istniały konflikty ani dysputy religijne. Wielość form kultu uznawano za wyraz potęgi Wielkiego Ducha, wyrażającej się w bogactwie języków, kultur, form życia zwierzęcego i roślinnego. Jak pisał: „byliśmy nauczeni nie kwestionować różnych form duchowości. Kimże byliśmy, aby je kwestionować? (...) Czuliśmy się nieuprawnieni do podawania ich w wątpliwość”⁶⁷⁴.

Autor uwzględnił stopniowy charakter przebiegu procesu chrystianizacji. Pomiędzy wczesnych kontaktów z cywilizacją europejską, w tym i z misjonarzami, nawiązanych już w początkach XIX w., życie Indian Stoney nie uległo zasadniczej zmianie w zasadzie do lat osiemdziesiątych tegoż stulecia⁶⁷⁵. Dopiero gdy obecność euroamerykańska zaczęła dominować na tradycyjnych indiańskich terytoriach dzisiejszej Alberty i Saskatchewan, chrześcijaństwo i jego ambasadorów zaczęto postrzegać krytyczniej. Wyraża to lapidarne powiedzenie: „Zanim biały człowiek tu przybył, my posiadaliśmy ziemię, a on Biblię. Teraz my, Indianie, mamy Biblię, a on ziemię”⁶⁷⁶. Pierwotne życzliwe przyjęcie misjonarzy wynikało z zasad duchowości indiańskiej, z czasem jednak okazało się, iż byli oni jedynie forpocztą nowej organizacji społecznej, opartej na wzorcu cywilizacji europejskiej. Znak równości postawiony między chrystianizacją, cywilizacją i edukacją w istocie zredukował duchową wartość chrześcijaństwa do jego czysto zewnętrznej funkcji wspierania „białej” obecności, której głównym celem było z kolei przejęcie indiańskiej ziemi. Misjonarze nie odegrali tu być może centralnej roli, lecz z uwagi na ich autorytet jako duchowych przywódców – reprezentantów Boga – w znacznej mierze uwiarygodnili przyrzeczenia strony rządowej podczas procesu zawierania traktatów. Autor bierze pod uwagę konkretnie traktaty nr 6 z 1876 r. oraz nr 7 z 1877 r., choć mechanizm ich zawierania uważa za podobny także w przypadku pozostałych tego rodzaju układów. Nie była

⁶⁷³ „If one understands the native religion of my people, it is not difficult to understand why so many of us embraced the gospel of Christianity. There was simply not that much difference between what we already believed and what the missionaries preached to us. What differences there were did not seem very important”. Tamże, s. 17.

⁶⁷⁴ Tamże.

⁶⁷⁵ „(...) By and large life continued unchanged. We were still dependent on hunting for our food. The freedom of the woods and the plains and the mountains was still ours and still the most important part of our lives. The land-hungry settlers were still unknown to us. Even the white traders and missionaries, whom most of us saw only occasionally, were still a curiosity”. Tamże, s. 18.

⁶⁷⁶ Tamże, s. 16.

to kwestia zwykłej zachęty do podpisania dokumentów rządowych. Ważyła się kwestia pokojowego lub zbrojnego przejmowania obszarów północnego zachodu przez państwo kanadyjskie⁶⁷⁷.

Wpłynęło to jednocześnie na ostateczną ocenę zaangażowania Kościołów chrześcijańskich. Początkowo rozumiano i akceptowano ich nauczanie jako reprezentatywne dla sposobu postępowania „białego człowieka”. Z czasem, doświadczając coraz większej marginalizacji w społeczeństwie kanadyjskim, częścią odpowiedzialności za powstały stan rzeczy zaczęto obciążać misjonarzy. Refleksja nad ich rolą w dziejach Ludności Rodzimej jest tym ważniejsza, im bardziej współczesne odrodzenie Autochtonów w Kanadzie czerpie z tradycyjnej religijności i duchowości. John Snow widzi nadal miejsce dla Kościołów w społeczeństwie rodzimym, wzywa je jednak do krytycznego spojrzenia na ich dotychczasowy dorobek oraz do uznania wartości religii Autochtonów⁶⁷⁸. Choć omawiana praca dotyczy wielu aspektów historii Indian Stoney, nie tylko procesu chrystianizacji, zawarta w niej interpretacja relacji Autochtonów z misjonarzami, nawet wyrażona w sposób ogólny, brzmi przekonująco. Jest ona krytyczna oraz zakorzeniona w doświadczeniu współczesnych realiów egzystencji Ludności Rodzimej, a jednocześnie – poprzez uwzględnienie właściwej historycznej perspektywy – wskazuje na złożoność procesu chrystianizacji oraz aktywny w nim udział nie tylko misjonarzy, ale także jego adresatów.

Nieco inaczej obraz przeszłości kreują wspomnienia i świadectwa przedstawicieli społeczności rodzimych, często publikowane w ramach kolekcji „ustnych historii Autochtonów”⁶⁷⁹. Przede wszystkim są znacznie prostsze w formie oraz koncentrują się bardziej na perspektywie osobistych doświadczeń ich autorów.

Przykładem pierwszego rodzaju jest relacja Mildred Milliei, Indianki Mi'kmaq, od wielu lat zaangażowanej w promocję tradycji i kultury swego ludu⁶⁸⁰. Została ona opublikowana w 1989 r. pod tytułem *Micmac Catholicism in My Community – Mii-*

⁶⁷⁷ Tamże, s. 25-27.

⁶⁷⁸ „The mission of the Church can achieve some of its original goals by studying Indian religion with an open mind, by reevaluating its position, and by starting a new kind of mission to the Indians”. Tamże, s. 142-143.

⁶⁷⁹ Wśród owych kolekcji na specjalną uwagę zasługują serie wydawnicze opracowywane w ramach projektów badawczych Nunavut Arctic College, dotyczące historii i kultury Inuitów. Należą do nich *Interviewing Inuit Elders Series*, *Inuit Perspectives on 20th Century Series*, *Memory and History in Nunavut Series*.

⁶⁸⁰ Zob. M. MILLIEA, *Micmac Catholicism in My Community*. Miigemeoei Alsotmagan Nemetig, w: *Actes du Vingtème Congres des Algonquinistes*, red. W. COWAN, Ottawa 1989, s. 262-266.

gemeoei Alsotmagan Nemetgig, w materiałach XX Kongresu Algonkinistów. Autorka w zasadzie wspomina swą niedawno zmarłą matkę i to w tym kontekście podejmuje refleksję nad katolicyzmem w życiu jej rodziny i wspólnoty. Praktyczne przeżywanie wiary należy do najistotniejszych elementów tego dziedzictwa pamięci. „Patrząc wstecz na jakże pełne wrażeń lata mego dzieciństwa – pisze – mogę przywołać na myśl wiele wspomnień, ale tym, co dostrzegam najwyraźniej, jest pobożność i wiara [mojej matki]”⁶⁸¹. Chrześcijaństwo przedstawione przez autorkę stanowi osnowę całego cyklu rocznego życia wspólnoty rodzimej. Rodzice modlą się wraz z dziećmi, szersza społeczność gromadzi się w kościele każdej niedzieli. Jest to prawdziwy dzień świąteczny, którego punktem centralnym jest śpiew części stałych mszy św. oraz pieśni religijnych. Zastępuje to niejako pełną celebrację Eucharystii, która ma miejsce jedynie kilka razy w roku, z braku dostatecznej liczby księży katolickich. Do najważniejszych uroczystości obchodzonych w społeczności indiańskiej zaliczały się ponadto: wspomnienie św. Anny (26 czerwca), miesiąc październik poświęcony kultowi Maryi, wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych (2 listopada), Boże Narodzenie oraz wielki post z kulminacją w Triduum Paschalnym i Wielkanocy⁶⁸².

Obraz, jaki się wyłania z powyższej prezentacji, odbiega daleko od polemicznych sformułowań amerindiańskich działaczy społecznych oraz części historyków. Odpowiada wręcz dość tradycyjnej wizji życia katolickiej wspólnoty parafialnej, a jego autorka nie wydaje się zainteresowana teoriami antropologii kulturowej. Choć w kontekście powszechnej historii Ludności Rodzimej tego rodzaju świadectwo może być uznane jedynie za przyczynek, niesie z sobą ważne teoretyczne implikacje. Każde pytać o możliwą wielość spojrzeń samych Autochtonów na dzieje chrystianizacji. Z relacji Mildred Milliei zdaje się wynikać konkluzja, iż spotkanie z misjonarzami oraz jego dziedzictwo w postaci praktyki nowej wiary nie musiało się wiązać na każdym etapie tych dziejów z doświadczeniem opresji czy utraty wewnętrznej integralności społeczeństw rodzimych.

Wśród publikacji prezentujących wspomnienia Autochtonów, mówiących o ich percepcji instytucji misyjnych, zdaje się jednak dominować spojrzenie negatywne, i to zarówno na konkretne przejawy, jak i na całokształt tego rodzaju działalności. Pojawia się ono często na marginesie wypowiedzi poświęconych różnym aspektom tradycyjnej kultury, rzadziej zaś w ramach całościowej refleksji nad kontaktami

⁶⁸¹ Tamże, s. 262.

⁶⁸² Tamże, s. 262-265.

Ludności Rodzimej i napływowej. Autorytet tych wypowiedzi w zestawieniu z klasycznie rozumianą historiografią polega na tym, iż opowiadają one dzieje Ludności Rodzimej niejako „od wewnątrz kulturowego” (*cultural inside*), a więc obdarzone są walorem relacji naocznego świadka⁶⁸³.

Ilustruje to zbiór *In the Words of Elders*, opracowany w latach 1994-95 przez wykładowców Departamentu Studiów Rodzimych Uniwersytetu Trent w Peterborough i zawierający wypowiedzi 16 Autochtonów, reprezentantów społeczności Indian, Inuitów i Metysów, szanowanych z racji ich wiedzy i wieku. We wstępie redaktorzy przekazali pewne teoretyczne założenia swej pracy, z których najważniejsze podkreśla rolę starszych (*elders*) jako „historyków rodzimej przeszłości”, w odróżnieniu od naukowców opisujących Ludność Rodzimą „od zewnątrz” i narzucających własne naukowe hierarchie wartości. Postuluje się wręcz formalne zrównanie kompetencji „mądrości życiowej starszych” oraz wiedzy akademickiej, potwierdzanej stopniami naukowymi⁶⁸⁴. Problem w tym, iż powołanie się na autorytet tradycji i na doświadczenie życiowe danej jednostki nie zawsze ułatwia odpowiedź na zagadnienia, których złożoność jeszcze bardziej podkreślają różnorodne świadectwa Autochtonów. Problem ten widoczny jest m.in. w przypadku prób oceny roli, jaką chrześcijaństwo odegrało czy nadal odgrywa w życiu miejscowych społeczności⁶⁸⁵.

Głosy wartościujące pozytywnie mają charakter bardzo ogólny i zwięzły, podczas gdy te negatywne zdają się wyrażać właściwszą, bardziej „rodzimą” perspektywę. Jest więc mowa o pewnym pokrewieństwie chrześcijaństwa i tradycyjnych wierzeń indiańskich⁶⁸⁶, ale też o zasadniczej obcości chrześcijaństwa w autentycznym świecie Autochtonów⁶⁸⁷. Kontrast wyrażony jest czasem lapidarnie w słowach: „Duchowość

⁶⁸³ *In the Words of Our Elders. Aboriginal Cultures in Transition*, red. P. KULCHYSKI, D. McCASKILL, D. NEWHOUSE, Toronto, Buffalo, London 1999, s. XI, XXI.

⁶⁸⁴ Tamże, s. XII-XIII, XVII-XVIII.

⁶⁸⁵ Stwierdzają to sami redaktorzy: „There are some areas where issues of unusual complexity emerge. For example, the theme of Christianity is expressed in almost diametrically opposite ways by different Elders and traditional teachers. Some embrace it and see it as entirely compatible with their cultural and spiritual traditions, while others are antagonistic, seeing it as a very harmful force in the lives of their people and one that has been disruptive and disrespectful of traditional values”. Tamże, s. XXI.

⁶⁸⁶ „They are related in some ways. (...) If you do respect what they do and they ask you to come you go, if you want you go, if you don't, you don't”. M. PAUL [Passmoquady, St. Mary's First Nation, Nova Scotia], w: *In the Words of Our Elders*, s. 20-21.

⁶⁸⁷ „Our Native people (...) should have nothing to do with [Western] religion because that's not ours, it belongs to somebody there that came from far out in the ocean there”. A. WARD [Micmac, Eel Ground First Nation, New Brunswick], w: *In the Words of Our Elders*, s. 40.

rodzima jest związana z sercem i ziemią. Obca duchowość jest związana z głową⁶⁸⁸. Nieraz dostrzega się zbieżność podstawowych wartości chrześcijaństwa i tradycyjnej duchowości, jak np. uczciwość, dzielenie się, troska o drugiego człowieka. Jednocześnie wskazuje się na trudne do wytłumaczenia sprzeczności między głoszoną nauką a stylem życia chrześcijan, z księżmi na czele – są dalecy od ideału, który głoszą⁶⁸⁹. Pojawiają się przy tym wspomnienia poprzednich pokoleń, które skądinąd odznaczały się mocną katolicką wiarą. Dany rozmówca może nie identyfikować się już więcej z chrześcijaństwem, nie odmawia jednak szacunku tej wierze, zwłaszcza dzielonej przez swych przodków⁶⁹⁰. Inny z kolei mówi o katolickim „praniu mózgu”⁶⁹¹. W dalszej kolejności ktoś raz jeszcze wspomina pozytywną reakcję poprzednich pokoleń na religię chrześcijańską:

Ludzie wierzyli w Boga, nawet gdy nie było jeszcze księży. Modlili się razem. Nawet dzieci uczono modlitwy. Ludność Rodzima zaakceptowała nową religię, bo już uprzednio była wierząca. Kiedy pojawiła się nowa religia, jedynie kontynuowano naukę o Bogu. Obydwie drogi są spokrewnione, woda święcona i inne sprawy, to był dla ludzi tylko dalszy krok. Szybko uwierzyli wszystkim opowieściom o Jezusie⁶⁹².

Dzisiejszemu pokoleniu brakuje już podobnego doświadczenia: „Kiedy przybyli misjonarze, z powodu silnej wiary w wyższą siłę [Indianie] uwierzyli księdzu i zwrócili się do niego, i tak narodziła się ich obecna religia. Dawniej naprawdę dużo się modlili, ponieważ mieli silną wiarę w Boga. (...) Ich wiara była silna, a teraz nawet to zamiera. Ludzie rzadko się dziś modlą”⁶⁹³.

Wypowiedzi duchowych liderów Ludności Rodzimej zamieszczone w zbiorze *In the Words of Elders* są bardzo osobiste. Jako takie, niezależnie od problemów ich interpretacji, wprowadzają szerszą perspektywę do dotychczasowych analiz historycznych. Integracja tego rodzaju poszukiwań – opartych na wspomnieniach i jednostkowych wypowiedziach – z tradycyjną metodą badań historycznych wydaje się wręcz niezbędna.

⁶⁸⁸ T.H. NITSCH [Seneca, Cattaraugus Indian Reservation, New York] w: *In the Words of Our Elders*, s. 84.

⁶⁸⁹ E. BENEDICT [Mohawk, Akwesasne, Ontario], w: *In the Words of Our Elders*, s. 127.

⁶⁹⁰ L. MOSHER [Odawa, Manitoulin Island, Ontario], w: *In the Words of Our Elders*, s. 155.

⁶⁹¹ A. SKEAD [Ojibwe, Rat Portage First Nation, Ontario], w: *In the Words of Our Elders*, s. 192. Jak się wydaje, autor ma tu na myśli przede wszystkim edukację religijną w szkołach rezydencjalnych.

⁶⁹² E. PENASHUE [Innu, Sheshashiet, Labrador] w: *In the Words of Our Elders*, s. 210.

⁶⁹³ M. RABESCA [Slavey, Fort Good Hope, Northwest Territories], w: *In the Words of Our Elders*, s. 370.

Dotychczas omawiane wypowiedzi kanadyjskich Autochtonów prezentowały szeroki wachlarz interpretacji dziejów relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej w Kanadzie. Niemal wyłącznie negatywna ocena przeszłości pojawia się dopiero w kontekście dziedzictwa szkół rezydencjalnych⁶⁹⁴. Opracowania poświęcone temu zagadnieniu tworzą już autonomiczny obszar piśmiennictwa, po części historycznego, po części będącego rodzajem publicystyki. Jego podstawą są wspomnienia Autochtonów, którzy w dzieciństwie byli kształceni w szkołach rezydencjalnych. W zależności od typu publikacji są one uzupełniane materiałami archiwalnymi – zarówno instytucji rządowych, jak i kościelnych.

Choć w Kanadzie dość wcześnie zaczęto studiować zagadnienie edukacji Ludności Rodzimej, do lat siedemdziesiątych XX w. czyniono to zwykle z punktu widzenia celów instytucji bezpośrednio zaangażowanych w ten proces. Tematyka związana z perspektywą i odczuciami Autochtonów była praktycznie nieobecna w raportach dotyczących działalności szkół rezydencjalnych. Nie znaczy to, że oficjalne raporty nie dostrzegały poważnych problemów występujących w sposobie prowadzenia szkół. Najgłośniejszy być może raport krytyczny pod adresem administracji odpowiedzialnej za edukację Autochtonów opublikowany został już w 1922 r. Zwracał on m.in. uwagę na rażąco złe warunki życia w szkołach, owocujące prawdziwą plagą gruźlicy⁶⁹⁵.

Dziś problem szkół rezydencjalnych należy do pierwszoplanowych kwestii poruszających opinię publiczną, wyznacza zakres jednego z najbardziej kontrowersyjnych aspektów kanadyjskiej historii oraz wskazuje obszar nadal nierozwiązanych w pełni problemów społecznych Kanady. Kształtuje ponadto w dużej mierze jakość współczesnych relacji Ludności Rodzimej ze społeczeństwem napływowym oraz często definiuje nawet tożsamość poszczególnych Autochtonów⁶⁹⁶.

Constance Deiter, jedna z autorek zaangażowanych w pogłębianie refleksji nad destrukcyjną rolą szkół rezydencjalnych w dziejach społeczności Autochtonów, podkreśliła związek między słabością polityczną organizacji rodzimych a dawnym milczeniem z ich strony w sprawie problemów edukacji indiańskiej, zwłaszcza odnośnie

⁶⁹⁴ Zob. W.A. HOLST, *Native and Non-Native Voices on the Residential School Issue and Historical Revisionism: Writing Between the Times*, w: WOS 5, Winnipeg 2000, s. 229-247.

⁶⁹⁵ P.H. BRYCE, *The Story of a National Crime being an Appeal for Justice to the Indians of Canada*, Ottawa 1922.

⁶⁹⁶ Zob. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, vol. 1, *Looking Forward Looking Back*, cz. 2, *False Assumptions and a Failed Relationship*, rozdz. 10, *Residential Schools*, Ottawa 1996; C. DEITER, *From Our Mother's Arms: The Intergenerational Impact of Residential Schools in Saskatchewan*, Toronto 1999, s. 3-10.

nadużyć pojawiających się w tym kontekście: „W początkach lat sześćdziesiątych indiański aktywizm polityczny dopiero się rodził. (...) Nasze głosy były tłumione”⁶⁹⁷. Nową jakość pisania o szkołach rezydencjalnych przyniósł koniec lat osiemdziesiątych⁶⁹⁸. Najlepiej wyraża ją zestawienie stylu charakteryzującego pewne przełomowe narracje z klasycznie rozumianą historiografią. Tę ostatnią reprezentuje – i to na wysokim poziomie – cytowana już wyżej praca prof. Millera, *Shingwauk’s Vision*. Dobrze udokumentowana, oparta na solidnej kwerendzie naukowej, pisana wreszcie w kontekście zdecydowanie większej wrażliwości na perspektywę Autochtonów, pomimo zasadniczo pozytywnych recenzji nie uniknęła jednak także krytycznych uwag ze strony autorów rodzimych. Sama Deiter, chwalać autora za profesjonalizm badawczy, stwierdziła wprost: „Doceniam profesora Millera za ogrom poszukiwań źródłowych podjętych w celu przygotowania jego pracy, ale prawdziwe historie o szkołach rezydencjalnych mogą być opowiedziane jedynie przez samą ludność indiańską”⁶⁹⁹. W istocie, problematyka ta skłania do podjęcia kwestii relacji między *historią* a *historiami*, czy też *historią* a *pamięcią*. Z pewnością bezpośrednia relacja uczestnika danego procesu dziejowego przemawia do wyobraźni czytelnika o wiele bardziej przekonująco, niż jakakolwiek skonstruowana na bazie kwerendy archiwalnej narracja historyczna⁷⁰⁰. Jednak relacja bezpośredniego świadka także podlega wielu ograniczeniom, a interpretacja wydarzeń zależy często od odpowiedniej perspektywy czasowej.

Duża część dzisiejszych publikacji stawia czytelnika wobec przejmujących wspomnień dzieciństwa spędzonego w szkołach rezydencjalnych⁷⁰¹. Te bezpośrednie świadectwa są uzupełnione o opracowania przedstawiające szkoły jako utrzymywa-

⁶⁹⁷ Tamże, s. 4.

⁶⁹⁸ Rozwój historiografii poświęconej udziałowi Kościoła katolickiego w prowadzeniu szkół rezydencjalnych referuje zwięźle T.J. FAY, *A Historiography of Recent Publications on Catholic Native Residential Schools*, s. 79-97.

⁶⁹⁹ C. DEITER, *From Our Mother’s Arms*, s. 8.

⁷⁰⁰ Por. P. NABOKOV, *Present Memories, Past History*, w: *The American Indian and the Problem of History*, s. 144-145. Autor usłyszał od pewnego indiańskiego rozmówcy: „You have history, I have memories”.

⁷⁰¹ Za przełomową uznaje się pracę C. HAIG-BROWN, *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School*, Vancouver 1988. Relacje dawnych uczniów zamieszcza także: V. ENGLISH-CURRIE, *The Need for Re-Evaluation in Native Education*, w: *Writing the Circle: Native Women of Western Canada*, red. J. PERREAULT, S. VANCE, Edmonton 1990, s. 47-60; C. DEITER, *From Our Mother’s Arms*; S. FOURNIER, E. CREY, *Stolen From Our Embrace. The Abduction of First Nations Children and the Restoration of Aboriginal Communities*, Vancouver, Toronto 1997. W szerszym kontekście wspomnień wzmianki o szkołach pojawiają się w cytowanym wyżej zbiorze *In the Words of Our Elders*.

ne przez 100 lat „obozy internowania dla indiańskich dzieci”⁷⁰². Co więcej, skutki istnienia tego systemu dostrzega się nie tylko w życiu jednostek, ale też w kryzysie całego społeczeństwa rodzimego. Dotyczą one tych, którzy przetrwali ów proces edukacji (w tekstach najczęściej określa się ich mianem *survivors*), ale także i ich bezpośrednich krewnych, zwłaszcza dzieci, nawet jeśli one same już nie uczęszczały do tego rodzaju szkół⁷⁰³.

Typowa interpretacja tego dziedzictwa przeszłości kontrastuje całkowicie z obrazem dość szczęśliwego życia rodzinnego zawartym w cytowanych wyżej wspomnieniach Mildred Milliei. Wiele świadectw podkreśla wprost dramatyczną różnicę między wczesnymi latami szczęśliwego dzieciństwa u boku rodziców oraz zimną i niezrozumiałą dyscypliną lat szkolnych. W przypadku uczniów szkół rezydencjalnych miał mieć miejsce proces niemal całkowitego rozbicia tradycyjnej rodziny. Nie tylko sami zostali wykorzeni z własnej kultury, ale po zakończeniu szkoły powracali do środowisk, które wobec planowej polityki asymilacji także nie cieszyły się już pełną stabilnością. Strata była więc całkowita, powszechna i trwała, jej skutkiem zaś był kryzys rodzin i szerszych wspólnot rodzimych, objawiający się dziś poprzez różnego rodzaju problemy społeczne trapiące Autochtonów⁷⁰⁴.

Prof. Miller ze swej strony przestrzega przed zbyt łatwymi uogólnieniami, kształtującymi współczesną tożsamość Ludności Rodzimej poprzez sprowadzenie jej do roli bezbronnej ofiary historycznych procesów i instytucji kolonialnych, w tym i systemu edukacji⁷⁰⁵. Podkreśla on konieczność ostrożnego interpretowania następujących zagadnień: liczby dzieci objętych nauczaniem w szkołach rezydencjalnych (poddano mu jedynie część młodych Indian i Inuitów, pewne gromady Autochtonów nieraz bezskutecznie domagały się utworzenia szkoły dla ich dzieci), nastawienia nauczycieli do miejscowych języków (czasem zaprzestawano ich uczenia na życzenie samych rodziców, którzy pragnęli, aby dzieci poznały angielski), całkowitej separacji dzieci od ich rodzin (wbrew założeniom, nie do przeprowadzenia), arbitralności decyzji urzędników państwowych i kościelnych w prowadzeniu szkół (są świadectwa aktywnego zaangażowania grup indiańskich w ich administrację).

⁷⁰² Zob. S. FOURNIER, E. CREY, *Stolen From Our Embrace*, s. 49.

⁷⁰³ Zob. C. DEITER, *From Our Mother's Arms*, s. 11-23.

⁷⁰⁴ R. ROSS, *Foreword*, w: C. DEITER, *From Our Mother's Arms*, s. V.

⁷⁰⁵ J.R. MILLER, *Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy*, s. 117-126.

Autorowi nie chodziło o przeczenie negatywnym doświadczeniom związanym ze szkołami rezydencjalnymi⁷⁰⁶. Są one faktem, który sam dokumentował w oparciu zarówno o archiwa, jak i bezpośrednie relacje byłych uczniów. Znajduje to swe odzwierciedlenie nie tylko w indywidualnych publikacjach, ale także w bardziej oficjalnych prezentacjach opracowywanych przez różnego rodzaju organizacje zajmujące się interesami Ludności Rodzimej⁷⁰⁷. Jednostki administracyjne zaangażowane bezpośrednio w zarządzanie systemem szkół rezydencjalnych, a więc rząd kanadyjski oraz niektóre instytucje kościelne, także skierowały do Ludności Rodzimej słowa przeprosin i zaoferowały współpracę w celu leczenia bolesnych doświadczeń przeszłości⁷⁰⁸. Uwagi Millera zdają się jedynie przestrzegać przed zbyt pochopnym utożsamianiem *historii* z *historiami*, gdyż wkład tej pierwszej – także w budowanie współczesnej tożsamości danego społeczeństwa – jest wciąż nieoceniony. W ujęciu kanadyjskiego badacza właściwie wyważone ujęcie historyczne może przyczynić się do podkreślenia aktywnej roli, jakiej Autochtoni nie przestali odgrywać w dziejach, a w ten sposób kształtować także ich współczesną tożsamość, przeciwną mentalności bezsilnej ofiary⁷⁰⁹.

Powyższe przykłady z pewnością nie wyczerpują całości inicjatyw rodzimych podejmowanych w celu wysunięcia na plan pierwszy ujęcia kilkuset lat politycznych i kościelnych dziejów Kanady z perspektywy Autochtonów. Reprezentują jedynie pewien oryginalny nurt refleksji, która w wielu aspektach okazała się wyzwaniem dla dotychczasowej historiografii, zarówno kościelnej, jak i ogólnej. Przekonują jednocześnie, iż oparcie analiz historycznych na źródłach niepisanych, choć niepozbawione swoistych wyzwań, ostatecznie wzbogaca poznanie przeszłości. W pełni potwierdza to zastosowanie metody etnohistorycznej do badań dziejów interakcji kulturowych, w tym historii misji.

⁷⁰⁶ „Rather, it is to suggest that the conventional picture of residential schools as totalitarian institutions run arbitrarily by all-powerful missionaries and bureaucrats is also not universally accurate. Nor should this analysis be read as arguing that interference and coercion did not occur. (...) This examination of Indian policy is merely an attempt to test the conventional picture of aggressive government and missionaries controlling and reshaping Indian peoples”. Tamże, s. 125-126.

⁷⁰⁷ Zob. ASSEMBLY OF FIRST NATIONS, *Breaking the Silence: An Interpretative Study of Residential School Impact and Healing as Illustrated by the Stories of First Nations Individuals*, Ottawa 1994.

⁷⁰⁸ Zob. C. DEITER, *From Our Mother's Arms*, s. VII-IX. Całe to opracowanie zostało wydane przez United Church Publishing House z myślą o dążeniu do pojednania i uleczenia ran przeszłości. Słowa przeprosin do Autochtonów skierowały następujące instytucje: kanadyjskie prowincje katolickiego zgromadzenia oblatów 24 lipca 1991 r., Kościół anglikański Kanady 6 sierpnia 1993 r., Kościół prezbiteriański 9 czerwca 1994 r., Kościół zjednoczony (*United Church*) 27 października 1998 r., rząd kanadyjski uczynił to 7 stycznia 1998 r. Zob. CANADA, *Réconciliation et guérison: nouvelles stratégies de résolution des revendications touchant le dossier des pensionnats*, [publié avec l'autorisation du ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien], Ottawa 2000, s. 132-145.

⁷⁰⁹ Zob. J.R. MILLER, *Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy*, s. 126.

4.3. Metoda etnohistoryczna

Założenia metody etnohistorycznej zostały sformułowane w pierwszej połowie ubiegłego stulecia dla potrzeb badawczych antropologii kulturowej, dążącej do rekonstrukcji prehistorycznych kultur północnoamerykańskich. Terminu „ethnohistoria” użył po raz pierwszy w 1909 r. amerykański antropolog Clark Wissler (1870-1947), wówczas w kontekście badań nad prehistorią społeczności rodzimych. Postulat dotyczył łączenia danych archeologii ze świadectwami „ethnohistorycznymi”, za które uznano dokumenty archiwalne dotyczące Autochtonów, choć nie przez nich sporządzane⁷¹⁰. Dalszym impulsem dla rozwoju tej nowej procedury naukowej były studia antropologów nad mechanizmami prowadzącymi do widocznych zmian kulturowych w społeczeństwach rodzimych funkcjonujących w kontekście kolonialnym i postkolonialnym. Metoda etnohistoryczna (*ethnohistory*, *ethnohistorical method*), która w ten sposób się wyłoniła, łączyła właściwą etnografię i antropologii bezpośrednią obserwację i opis danego zjawiska z badaniem dokumentów odnoszących się do jego historycznych źródeł. Szeroki użytek czyniła przede wszystkim z przekazów ustnych. Od strony analizy ich treści oraz faktografii nie różniła się od tradycyjnie pojętej pracy historyka, natomiast w procesie wyjaśniania wzbogacała ją o szersze zastosowanie teorii kultury, typowe dla antropologii kulturowej, etnologii i innych nauk społecznych⁷¹¹. Otwierało to nowe możliwości rozumienia przebiegu procesów historycznych, dotyczących wzajemnego oddziaływania na siebie kultur i ich transformacji.

Użycie terminu „ethnohistoria” i jego ścisła definicja jest współcześnie przedmiotem dyskusji. Podkreśla się niewystarczalność sformułowanych w połowie XX

⁷¹⁰ Zob. S. KRECH III, *Ethnohistory*, w: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, red. D. LEVINSON, M. EMBER, New York 1996, vol. 2, s. 423. Definicja podawana w latach siedemdziesiątych XX w. mówiła: „Ethnohistory [is the] subfield of cultural anthropology which uses material from ethnography and archaeology in conjunction with documentary evidence for the reconstruction of culture history”. P.K. BOCK, *Modern Cultural Anthropology. An Introduction*, New York 1974, s. 449. Jednocześnie wielu autorów podkreśla niewłaściwość takiego przyporządkowania etnohistorii, widząc w niej jedynie metodę badawczą, a nie odrębną dyscyplinę czy też dział jakiegokolwiek dyscypliny wiedzy. Zob. R.M. CARMACK, *Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods, and aims*, „Annual Review of Anthropology” 1(1972), s. 227-242. Dobitnie wyraził to zwłaszcza S. Krech, pisząc: „For most of the twentieth century, there has been a consensus of opinion on what constitutes ethnohistory. Today, that consensus no longer holds beyond agreement that ethnohistory is a method, not a discipline”. S. KRECH III, *Ethnohistory*, s. 422.

⁷¹¹ Zob. R.M. CARMACK, *Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods, and aims*, s. 234; S. KRECH III, *Ethnohistory*, s. 426.

w. określić etnohistorii jako „[metody] studiowania historii ludów zwykle będących obiektem zainteresowania antropologów” i ograniczania jej pola zainteresowań do „historiografii kultur niepiśmiennych”⁷¹². Już wówczas niektórzy badacze zwracali uwagę na brak istotnych różnic między historią społeczeństw piśmiennych i niepiśmiennych. Te sugestie płynęły zwłaszcza z kontynentu afrykańskiego, gdzie wraz z powstaniem młodych niezależnych państw zaczęto zwracać baczniejszą uwagę na bogactwo powtarzanych wciąż ustnych przekazów historycznych, sięgających swymi korzeniami nawet kilku wieków wstecz. Jednocześnie proces dekolonizacji zburzył mit o istnieniu jedynej możliwej do studiowania afrykańskiej historii, opartej na działalności europejskiej⁷¹³. Dodatkowo w drugiej połowie XX w. zainteresowania antropologów kultury wykroczyły poza dotychczasowe badania społeczeństw rodzimych i objęły miejskie aglomeracje świata zachodniego, a także europejskie grupy etniczne⁷¹⁴. Zatem określanie przeszłości jednych jako „historia” i rezerwowanie terminu „ethnohistoria” dla innych społeczeństw uważa się dziś często za niewłaściwe.

W niniejszej pracy to kontrowersyjne nazewnictwo zostało utrzymane, zwłaszcza że przyjęło się ono w pełni na kontynencie amerykańskim. W 1954 r. powstało Amerykańskie Towarzystwo Etnohistorii, które do dziś wydaje periodyk zatytułowany „Ethnohistory”. Jego celem jest dokumentowanie „historii kultury (...) ludów rodzimych, ze szczególnym podkreśleniem przeszłości amerykańskich Indian”⁷¹⁵. Także w przypadku kanadyjskich studiów rodzimych termin „ethnohistoria” wykorzystują nawet najnowsze prace poświęcone dziejom Autochtonów oraz ich relacji ze społecznościami napływowymi.

Podstawowym zagadnieniem związanym z właściwym rozumieniem i stosowaniem metody etnohistorycznej pozostaje problem relacji pomiędzy antropologią kulturową i historią, przy czym refleksja teoretyczna w tym względzie częściej podejmowana była przez przedstawicieli pierwszej z tych dyscyplin naukowych.

⁷¹² W.C. STURTEVANT, *Anthropology, History, and Ethnohistory*, w: *Introduction to Cultural Anthropology. Essays in the Scope and Methods of the Science of Man*, red. J.A. CLIFTON, Boston, New York, Atlanta 1968, s. 453-454.

⁷¹³ Zob. J. VANSINA, *Ethnohistory in Africa*, „Ethnohistory” 9(1962), s. 126-136; J. VANSINA, *Recording the Oral History of the Bakuba*, „Journal of African History” 1(1960), s. 45-54, 257-270.

⁷¹⁴ Zob. *History and Ethnicity*, red. E. TONKIN, M. McDONALD, M. CHAPMAN, London, New York 1989. Eseje zawarte w tej publikacji dotyczą m.in. Izraela, Niemiec, Francji, Irlandii.

⁷¹⁵ Zob. THE AMERICAN SOCIETY FOR ETHNOHISTORY, [online], <http://ethnohistory.org>, dostęp: 7.09.2007.

W tym kontekście Robert M. Carmack (ur.1934), obecnie emerytowany profesor Uniwersytetu Albany, wyróżnił trzy fazy w rozwoju antropologii kulturowej jako samodzielnej gałęzi wiedzy⁷¹⁶. Już jej wcześnie przedstawiciele, dziewiętnastowieczni ewolucjoniści, dążyli do wyjaśnienia opisywanych przez siebie systemów społeczno-kulturowych poprzez wskazanie na ich genezę historyczną, zatem korzystali nierzadko z dokumentacji pisanej i analiz diachronicznych. Brytyjski strukturalny funkcjonalizm przełomu XIX i XX w. świadomie zerwał z myśleniem historycznym, podkreślając konieczność wypracowania dokładnych synchronicznych generalizacji jako jedynych wyjaśniających całość egzystencji danej kultury czy społeczeństwa. Po 1945 r. w ramach antropologii kulturowej nastąpił kolejny zwrot w kierunku historii, kiedy to zaczęto podkreślać wzajemne związki obu dyscyplin. Miały one przede wszystkim wspólny przedmiot badań – cywilizację, rozumianą ogólnie jako zespół pewnych wzorców nagromadzonych w wyniku procesu historycznego. Postulowano zatem integrację funkcjonalizmu i myślenia historycznego w celu lepszego wyjaśniania ewolucji społecznej czy kulturowej, będącej w istocie procesem transformacji zachodzącym w zespole funkcjonalnie ze sobą powiązanych elementów⁷¹⁷. Zaczęto też podkreślać komplementarność perspektyw badawczych brytyjskiej antropologii społecznej, a zatem strukturalizmu funkcjonalnego, oraz zwłaszcza amerykańskiej antropologii kulturowej, bardziej koncentrującej się na procesach historycznych. Przemiany społeczno-polityczne lat powojennych skłoniły dodatkowo wielu antropologów do pogłębienia zagadnienia relacji międzykulturowych w społeczeństwach kolonialnych i postkolonialnych oraz do podjęcia prób wyjaśnienia procesu zmian tradycyjnych struktur społeczności rodzimych w kontakcie z dominacją europejską⁷¹⁸.

Poprzestając na tak ogólnym zarysie rozwoju relacji tych dwóch dziedzin wiedzy, warto podkreślić, iż autorzy są często zgodni co do praktycznych skutków zbliżenia

⁷¹⁶ Zob. R.M. CARMACK, *Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods, and aims*, s. 227-230.

⁷¹⁷ Autor cytuje tu artykuł L.A. WHITE, *History, evolutionism, and functionalism: Three types of interpretation of culture*, „Southwest Journal of Anthropology” 1 (1945), s. 237.

⁷¹⁸ Podobnie do prezentacji Carmacka rozwój relacji antropologii kulturowej i historii przedstawił S. Krech III, zwracając jednocześnie uwagę na konieczność ostrożnego korzystania z uogólnień zamykających rozwój dyscyplin naukowych w hermetycznych granicach. Rzeczywistość była bardziej złożona, zatem z jednej strony można stwierdzić, iż „until the middle of the twentieth century, the boundaries between anthropology and history were sharp and virtually impermeable”, z drugiej zaś należy przyznać, iż „there were, however, exceptions in both anthropology and history; neither discipline has ever been entirely monolithic in theory, methodology, or subject matter”. S. KRECH III, *Ethnohistory*, s. 422.

antropologii kulturowej i historii. Należy do nich swoista rewolucja w historiografii oraz w teoretycznym rozumieniu obu dyscyplin, obserwowana zwłaszcza w drugiej połowie XX w. Ów mariaż zaowocował więc pojawieniem się „licznych *nowych* historii, [które] podminowały dotychczas dominujące w historiografii (...) polityczne i biograficzne narracje”⁷¹⁹. Od strony teoretycznej zaś zasadniczą kwestią stało się pytanie o bezpośrednią przynależność historii do grona nauk społecznych bądź kwestia „historyczności” tych ostatnich. Konsekwencje takiego przyporządkowania byłyby głównie natury metodologicznej. Polegałyby na uprawnieniu na gruncie historycznym znacznie głębszej niż dotąd teoretyzacji, wynikającej ze specyfiki nauk społecznych⁷²⁰.

Można w tym miejscu przywołać wcześniejszy artykuł Wilcoma E. Washburna, w którym autor sprzeciwił się zarówno nierozważnemu utożsamianiu odrębnych dyscyplin naukowych, jak też zbyt sztywnemu wyznaczaniu im granic⁷²¹. Jego zdaniem znacznie ważniejsze jest zachowanie pierwotnego celu każdej nauki – poszukiwania prawdy. W takim ujęciu etnohistoria przestaje być nosicielką jakiejś nowej i tajemniczej filozofii, a staje się po prostu doskonalszą metodą przybliżania się do prawdziwszego obrazu relacji różnych grup etnicznych⁷²².

Punktem wyjścia argumentacji Washburna było uznanie podstawowych elementów każdego faktu ludzkiej historii: jego „znaczenia”, a zatem możliwej interpretacji, jego przyczyny i konsekwencji, wreszcie szeregu powiązań z innymi towarzyszącymi faktami. Właściwe wyjaśnienie *znaczenia* danego faktu kulturowego może nastąpić jedynie poprzez umiejscowienie go w kontekście szerszej funkcjonalnej całości, co zwykle było celem pracy antropologa czy etnologa. Ponieważ miał on jednak do dyspozycji tylko współczesne mu społeczności rodzime, na podstawie swej bezpośredniej obserwacji opracowywał modele, co do których zakładał następnie ich niezmiennie trwanie w czasie. Zdobywał więc rodzaj wrażliwości kulturowej ułatwiającej właściwą interpretację faktu, nie uwzględniał natomiast dostatecznie perspektywy historycznej. Historyk odwrotnie, choć troszczył się o perspektywę historyczną, interpretował fakty w świetle założeń wynikających z właściwego sobie dziedzictwa cywilizacyjnego, bez dostatecznej wrażliwości na prawdziwe znaczenie elementów odmiennej kultury⁷²³.

⁷¹⁹ Tamże, s. 423.

⁷²⁰ R.M. CARMACK, *Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods, and aims*, s. 230.

⁷²¹ Zob. W.E. WASHBURN, *Ethnohistory: History «In the Round»*, „Ethnohistory” 8(1961), s. 31-48.

⁷²² Tamże, s. 33.

⁷²³ Autor podaje przykłady zagadnień, które mogą budzić tego rodzaju kontrowersje interpretacyjne,

Postulat Washburna dotyczył nie tyle zacierania bądź precyzowania granic między historią a etnologią czy antropologią kulturową. Dla amerykańskiego profesora etnohistoria miała być metodą pozwalającą historykowi „dodać wymiar teorii kultury do ścisłej chronologii”, etnologowi zaś „bronić się przed zbyt łatwą identyfikacją współczesnych elementów kulturowych z przeszłymi wydarzeniami”, krótko mówiąc, pozwolić na połączenie „ważnej dokładności historyka z teoretyzującą wyobraźnią przedstawiciela nauk społecznych” albo – innymi słowy – na integrację „generalizujących aspektów etnologii z troskliwą ewaluacją źródeł i zainteresowaniem czasowym następstwem w historii”⁷²⁴.

Otwartość metodologiczna w dążeniu do prawdy o przeszłości ludów rodzimych, a zwłaszcza o ich relacjach ze społecznościami pochodzenia europejskiego, zakłada możliwość, a wręcz konieczność sięgania także do innych dyscyplin badawczych, poza antropologią czy historią. Tego rodzaju interdyscyplinarność, czy raczej eklektyzm, łączący we wspólnym wysiłku badawczym osiągnięcia antropologii kulturowej, etnologii, archeologii, socjologii, geografii historycznej, lingwistyki, nie umniejsza znaczenia metody historycznej, pozostającej nadal – przynajmniej w założeniu – podstawowym narzędziem etnohistorii. Jak podkreślił Carmack, nawet w przypadku tradycji ustnych, których wykorzystanie łącznie z dokumentacją archiwalną uważa się za *novum* typowe dla metody etnohistorycznej, to właśnie historia dostarcza reguł ich krytycznej oceny⁷²⁵.

Jaka była geneza północnoamerykańskiego zainteresowania etnohistorią? Na gruncie północnoamerykańskim przełomu XIX i XX w. mniej dały się odczuć antyhistoryczne wpływy brytyjskiej antropologii społecznej i strukturalnego funkcjonalizmu⁷²⁶. W 1953 r. amerykański etnolog William N. Fenton (1909-2005) w swym eseju *Indian and White Relations in Eastern North America: a Common Ground for History*

jeśli są opisywane niezależnie przez antropologów czy historyków, np. problem kanibalizmu w społeczeństwach rodzimych, stosunek do świata przyrody, akty zemsty, a nawet sama kwestia wyglądu Autochtonów, przekazanego za pomocą artystycznych form wyrazu Europejczyków, ograniczonych własnymi przesądami i uprzedzeniami, które mogłaby z powodzeniem analizować psychologia historyczna. Zob. tamże, s. 34-38, 40-41.

⁷²⁴ Tamże, s. 45; R.M. CARMACK, *Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods, and aims*, s. 230-232.

⁷²⁵ Tamże, s. 232-234; J. VANSINA, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren 1961.

⁷²⁶ Należy mieć na uwadze, iż w przypadku brytyjskiej antropologii społecznej zerwanie z historią nie było całkowite, nawet w okresie dominacji teoretycznych założeń promowanych przez Bronisława Malinowskiego i Alfreda Radcliffe-Browna. Zob. I.M. LEWIS, *Introduction*, w: *History and Social Anthropology*, red. I.M. Lewis, London 1968, s. XII-XV.

*and Ethnology*⁷²⁷ wskazał na cały szereg przykładów dotychczas owocnego łączenia metody historycznej (a zatem wykorzystania dokumentacji archiwalnej) i obserwacji etnograficznej w procesie badania dziejów amerykańskich Indian, zwłaszcza zaś historii ich relacji z „białymi”. W tejże publikacji postulował – jak wskazuje sam tytuł – jeszcze bliższą współpracę historii i etnologii na płaszczyźnie studiów rodzimych kultur amerykańskich. Fenton wskazał na cztery cele procedury badawczej określonej już wprost mianem etnohistorycznej: tradycyjne użycie współczesnych analiz etnologicznych do potrzeb archeologii i prehistorii, wykorzystanie doświadczenia etnologicznego do naświetlenia problemów mniej odległej przeszłości (np. weryfikacji nazewnictwa szczepów, nazw lokalizacji, osobistych imion), wzbogacenie teorii kultury poprzez dokładniejsze ujęcie problemów trwania i transformacji kultur, włączenie lingwistyki w proces kształtowania analiz historycznych⁷²⁸. Propozycje autora spotkały się z pozytywnym oddźwiękiem amerykańskich środowisk naukowych, jednocześnie podkreślić należy, iż były one tyleż zwrócone ku przyszłości studiów etnohistorycznych, ile wynikały z dotychczasowych doświadczeń rozwoju amerykańskiej etnologii historycznej i historii, choć tej ostatniej w znacznie mniejszym stopniu⁷²⁹.

Na gruncie kanadyjskim idee etnohistorii także zostały sformułowane na długo przed powszechnym wprowadzeniem tego terminu oraz samej metody do programu badań przeszłości Autochtonów. Zwykle przywołuje się w tym względzie opublikowaną w 1916 r. pracę Edwarda Sapira (1884-1939), *Time Perspective in Aboriginal American Culture, a Study in Method*⁷³⁰. Autor wyszedł z założenia, iż antropologia kulturowa w znacznym stopniu jest nauką historyczną, tzn. nagromadzone przez nią dane można wyjaśnić odpowiednio tylko poprzez odwołanie się do procesu dziejowego, którego są skutkiem. Nie wystarczy jedynie formułowanie ogólnych praw rozwoju kultury, niezależnych od perspektywy chronologicznej, co zwykle zajmowało etnologów, świadomych trudności w ustalaniu następstwa czasowego w rozwoju badanej kultury rodzimej. Sapir następująco sformułował

⁷²⁷ W.N. FENTON, *Indian and White Relations in Eastern North America: a Common Ground for History and Ethnology*, w: *American Indian and White Relations to 1830. An Essay by William N. Fenton. A Bibliography by L.H. Butterfield, Wilcomb E. Washburn, William N. Fenton*, New York 1957. Esej Fentona jest z poprawioną wersją odczytu wygłoszonego 19 lutego 1953 r. w Williamsburgu na konferencji poświęconej wczesnym relacjom Indian i Europejczyków.

⁷²⁸ Zob. tamże, s. 19-21.

⁷²⁹ Por. R.F. BERKHOFER Jr., *Cultural Pluralism Versus Ethnocentrism in the New Indian History*, w: *The American Indian and the Problem of History*, s. 35-36; I.M. LEWIS, *Introduction*, w: *History and Social Anthropology*, s. XIII.

⁷³⁰ E. SAPIR, *Time Perspective in Aboriginal American Culture, a Study in Method*, Ottawa 1916.

genezę swej pracy: „Założywszy więc, że pragniemy tak konsekwentnie przyjąć historyczną metodę interpretacji amerykańskiej kultury rodzimej, jak tylko na to pozwolą okoliczności, natychmiast stajemy wobec pytania: jak wszczepić chronologię do tej bezładnej masy czysto opisowych faktów?”⁷³¹. W odpowiedzi skoncentrował się przede wszystkim na analizie dowodzenia indukcyjnego (*inferential*), posilkującego się danymi etnologii, lingwistyki czy antropologii fizycznej, wskazał jednak także na wartość bezpośredniej metody historycznej w ustalaniu perspektywy czasowej. Miałaby ona korzystać z podstawy dokumentalnej, świadectw Autochtonów oraz danych archeologicznych. Praca Sapira dość wcześnie świadczyła o istnieniu grupy badaczy zainteresowanych historycznym pogłębieniem analiz antropologii kulturowej. Im większy nacisk niektórzy z nich kładli na możliwą do odpowiedniej weryfikacji podstawę dokumentalną, a nie na znacznie mniej precyzyjne dowodzenie indukcyjne, tym bardziej zbliżali się do ideału metody etnohistorycznej, sprecyzowanego bliżej w drugiej połowie XX w.⁷³² To ożywienie metodologiczne zaowocowało pionierskimi studiami nad wieloma aspektami przeszłości północnoamerykańskich Autochtonów, w dużym stopniu rewidującymi dotychczasowy dorobek historiograficzny⁷³³.

4.3.1. Bruce G. Trigger i racjonalne tłumaczenie dziejów misji w Kanadzie

Tematyka relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej nie była tu wyjątkiem. W nowym świetle historię najwcześniejszych misji w Kanadzie ukazał przede wszystkim wspominany już niejednokrotnie Bruce Graham Trigger (1937-2006), archeolog, historyk i antropolog z Uniwersytetu McGill w Montrealu, podejmujący to zagadnienie z szerszej perspektywy dziejów plemienia Huronów oraz relacji indiańsko-europejskich w pierwszych dziesięcioleciach istnienia francuskiej kolonii nad Rzeką Świętego Wawrzyńca.

Na ponad ośmuset stronicach opublikowanej w 1976 r. pracy *The Children of Aataentsic*⁷³⁴ autor we właściwy sobie sposób zrealizował kilka teoretycznych zało-

⁷³¹ Tamże, s. 1-2.

⁷³² E.W. VOEGELIN, *An Ethnohistorian's Viewpoint*, „Ethnohistory” 1(1954), s. 167-168.

⁷³³ Wśród najbardziej reprezentatywnych autorów wymieniani są: William Fenton, Nancy Lurie, Robert M. Carmack, Charles Hudson, William C. Sturtevant, Wilcomb E. Washburn, James Axtell, Bruce Trigger.

⁷³⁴ Por. B.G. TRIGGER, *Natives and Newcomers*.



Bruce G. Trigger
[Claudio Calligaris]

żeń typowych dla metody etnohistorycznej. Było to przede wszystkim dążenie do napisania historii Autochtonów bez ciągłej zależności tematycznej od zagadnienia ich relacji z Europejczykami, a także interdyscyplinarność, co w przypadku Triggera oznaczało zwłaszcza szerokie wykorzystanie badań archeologicznych kontynentu amerykańskiego.

Jego oryginalna teza podkreślała konieczność w pełni racjonalnego analizowania działań i dążeń Ludności Rodzimej, jako ukierunkowanych w sposób przemyślany na osiągnięcie pragmatycznych celów, zwłaszcza we wzajemnych kon-

taktach z „białymi”⁷³⁵. Zdaniem autora sama sympatia dla Ludności Rodzimej oraz wynikające z teorii relatywizmu kulturowego pragnienie uwzględnienia „punktu widzenia Autochtonów” w pracy historycznej są niewystarczające. Całkowita koncentracja na rozumianych jako dość hermetyczne uwarunkowaniach kulturowych prowadzi bowiem do usunięcia w cień możliwego do ujęcia elementu racjonalnego ludzkich wyborów oraz zniechęca do analizy ponadkulturowej (*crosscultural*), ze szkodą dla całości interpretacji⁷³⁶. Jednocześnie, choć o racjonalności bądź irracjonalności celów ludzkich działań w historii można toczyć niekończące się dyskusje, Trigger zdecydował się potraktować ten problem skrótowo, opowiadając się wprost za – jego zdaniem – najbardziej owocną współczesną teorią kultury, opierającą się na marksistowskim determinizmie ekonomicznym. Osobiście przyjmował jego tezy, aczkolwiek w sposób umiarkowany, doceniając wagę uwarunkowań ściśle kulturowych, wykraczających poza sferę czysto ekonomiczną i materialną⁷³⁷. W praktyce autor oparł się na dwóch założeniach, z których pierwsze stwierdzało, iż „łatwiej o przykłady racjonalnej kalkulacji w odniesieniu do sfery ekonomicznej niż w kontekście wartości kulturowych i religijnych”, natomiast drugie podkreślało, że „w procesie interakcji kultur zmiany i akomodacje dokonują się najszybciej na

⁷³⁵ B.G. TRIGGER, *The Children of Aataentsic*, s. XIX-XX. Sam autor podkreśla, że niezależnie od niego podobne założenie przyjął Francis Jennings w opublikowanej w 1975 r. pracy *The Invasion of America*.

⁷³⁶ Zob. B.G. TRIGGER, *The Children of Aataentsic*, s. XX-XXI.

⁷³⁷ Tamże, s. XXI.

płaszczyźnie ekonomii, znacznie trudniej zaś w innych obszarach życia społecznego⁷³⁸. Stwierdzając wprost, iż niemożliwe jest pisanie historii bez fundamentu teoretycznego, Trigger w swej pracy przyjął otwarcie interpretację materialistyczną zachowań ludzkich⁷³⁹. Trudno się przy tym oprzeć wrażeniu, że jedynym elementem naruszającym harmonię takiego rozwiązania pozostała działalność misjonarzy. Przy argumentacji na rzecz konieczności racjonalnego tłumaczenia ludzkich zachowań autor przyznał najpierw:

Jako antropolog [jestem] świadom, że jednostki lub grupy ludzi są w stanie używać racjonalnych środków w dążeniu do osiągnięcia kulturowo zdefiniowanych celów, które same w sobie są często dalekie od racjonalności. Jezuita ryzykujący własnym życiem, aby ratować dusze Autochtonów od wiecznego potępienia, są tu jednym z przykładów⁷⁴⁰.

Równocześnie przyjęcie teorii kultury opartej na ekonomicznych refleksjach Marksa zmuszało autora przynajmniej do podjęcia próby jak najbardziej racjonalnego wytłumaczenia działalności misjonarzy. W takim świetle jezuita okazywali się więc tylko „świadomymi bądź nieświadomymi agentami francuskiego imperializmu”; co więcej,

poprzez podważanie (...) wierzeń religijnych i tradycyjnych wartości społecznych, dążącymi do wyeliminowania tych obszarów tradycyjnej kultury Huronów, które były najbardziej odporne na wpływ zachodzących zmian ekonomicznych i podtrzymywały wolę oporu wobec europejskiej dominacji⁷⁴¹.

Racjonalizm interpretacji jest więc w tym przypadku jednoznaczny z akceptacją funkcjonalnej koncepcji religii, jako odgrywającej w społeczeństwie rolę jedynie społeczno-polityczną. W podobny sposób – możliwy do racjonalnego uzasadnienia – autor pragnie wyjaśnić będący najważniejszym elementem relacji Autochtonów i misjonarzy proces przyjmowania chrześcijaństwa przez Ludność Rodzimą. W ujęciu Triggera zdaje się on jedynie czymś w rodzaju „ubocznego skutku” zależności ekonomicznej od towarów pochodzących z handlu z Francuzami. Autor podkreśla, że podjęte w pracy nad *The Children of Aataentsic* badania źródłowe zmusiły go do rewizji dwóch dotąd najczęściej pojawiających się sposobów wyjaśniania nawróceń

⁷³⁸ Tamże, s. XXI-XXII.

⁷³⁹ Tamże, s. XXV.

⁷⁴⁰ Tamże, s. XXI. Autor powołał się na przykład jezuitów, zgadzając się, że nie wszystkie ludzkie zachowania można tłumaczyć racjonalnie. Nie znaczy to oczywiście, że należałoby wobec tego zrezygnować z dążenia do takiego właśnie wyjaśniania.

⁷⁴¹ Tamże, s. XXII.

Indian na katolicyzm. Przede wszystkim odrzucił on tezę o istotnej roli wczesnych epidemii europejskich chorób w rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa⁷⁴². Zgodnie z częścią interpretacji zaowocowały one kryzysem tradycyjnych wierzeń, tworząc w ten sposób rodzaj pustki religijnej, którą rzekomo miałyby wypełnić chrześcijaństwo. Trigger zaś wykazał, iż wysoka śmiertelność w obozach niekoniecznie musiała kierować Autochtonów w stronę misjonarzy nauczających o szczęściu wiecznym w niebie – szukano najpierw potrzebnych odpowiedzi we właściwej Indianom tradycji religijnej, której epidemie nie zdołały zniszczyć. Przecież jeżeli ktoś umierał po chrzcie – a misjonarzom zależało na udzielaniu sakramentu chorym w niebezpieczeństwie śmierci – często zaczynało uważać chrzest za właściwą przyczynę śmierci, a misjonarza za rodzaj szamana zabijającego Indian⁷⁴³. Po drugie, autor podjął polemikę z przeświadczeniem o zasadniczo intelektualnym charakterze procesu nawrócenia, które zakładało akceptację chrześcijaństwa z racji jego duchowej i religijnej atrakcyjności, a nie z powodu motywów czysto zewnętrznych⁷⁴⁴. Wyrażone zastrzeżenia dotyczą tu braku odpowiednich niezależnych świadectw ze strony Autochtonów, które umożliwiłyby potwierdzenie takiego przypuszczenia. Z braku należytych źródeł nie można nawet pokusić się o jednoznaczne stwierdzenie, czym w istocie było nawrócenie w rozumieniu Indian. Co więcej, trudno precyzyjnie określić stopień właściwego zrozumienia przekazu misjonarzy przez pierwszych chrześcijan – Autochtonów, zwłaszcza wobec kulturowo uwarunkowanych zasadniczych różnic w pojmowaniu rzeczywistości, jak choćby relacji między dopuszczalnym zakresem wolności osobistej a zewnętrznym autorytetem w społeczeństwach indiańskich i europejskich⁷⁴⁵.

Ostatecznie więc za najbardziej przekonującą uznał autor ekonomiczną interpretację procesu chrystianizacji Huronów. Podkreślił wartość poznawczą procedury analizowania okoliczności, w jakich poszczególni Autochtoni przyjmowali chrześcijaństwo. Przykładowo źródła sugerują, iż ważną rolę w podejmowaniu decyzji o przyjęciu nowej wiary odgrywało osobiste dążenie Indian do wzbogacenia

⁷⁴² Por. J.W. GRANT, *Moon of Wintertime*, s. 42; D. DELÂGE, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal 1991, s. 181.

⁷⁴³ B.G. TRIGGER, *The Children of Aataentsic*, s. XXVIII. Ten wątek podejmuje też: D. DELÂGE, *Le pays renversé*, s. 173-187.

⁷⁴⁴ Za zwolenników takiego ujęcia Trigger uważa choćby Luciena Campeau oraz Jamesa Axtella. Zob. L. CAMPEAU SJ, *La Mission des Jésuites chez les Hurons: 1634-1650*, Montréal, Rome 1987; J. AXTELL, *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford 1986.

⁷⁴⁵ B.G. TRIGGER, *The Children of Aataentsic*, s. XXVIII-XXX.

się – ochrzczonym Francuzi oferowali znaczne udogodnienia w handlu, jak choćby wyłączną sprzedaż broni palnej. Świadczenia tego rodzaju skłaniają do akceptacji stwierdzenia, iż „wewnętrzne przekonanie oparte na adekwatnym zrozumieniu, czym było chrześcijaństwo (...), nie zawsze było głównym czynnikiem skłaniającym Autochtonów do prawdziwie chrześcijańskiego postępowania”⁷⁴⁶.

Należy podkreślić, iż Trigger doszedł do tego rodzaju konkluzji w oparciu o źródła niemal w zupełności autorstwa samych misjonarzy, którzy zresztą jako pierwsi byli świadomi ograniczeń swej działalności ewangelizacyjnej. Silną stroną argumentacji autora jest ujęcie historii Huronów w szerokim kontekście historycznym i kulturowym, w którym aktywność jezuitów jest tylko jednym z elementów większego procesu społeczno-politycznego, na który składają się relacje między kilkoma grupami etnicznymi na północny wschód od Wielkich Jezior⁷⁴⁷. Nie ulega wątpliwości, że Autochtoni, ich kultura, tradycja, cele i dążenia, zajmują pierwszoplanowe miejsce w całości narracji. Dzieje Ludności Rodzimej Trigger pragnął opisać bez ciągłej zależności od zagadnienia rozwoju europejskich kolonii. Czytelnik przyzwyczajony do stereotypu bohaterskiego misjonarza właściwego literaturze popularnej połowy XX w. dostrzeże z łatwością, iż autor – choć nie wyklucza altruizmu i szczerości intencji jezuitów – kreuje dość krytyczny obraz ich działalności oraz jej społecznych konsekwencji. Z kolei co do Autochtonów Trigger podkreśla ich bezsilność wobec obecności misjonarzy oraz jednoczesny brak głębszej motywacji w opowiadaniu się za chrześcijaństwem. Przykładem może być uznawanie chrztu jako obrzędu leczniczego w niebezpieczeństwie choroby, na wzór dawnych praktyk szamanistycznych, akceptacja chrześcijaństwa jedynie dzięki materialnym korzyściom, jakie się z tym wiązały, niezrozumienie znaczenia przepisów, do przestrzegania których zobowiązywała nowa wiara. Stały pobyt jezuitów na terytorium Huronów oraz pierwsze sukcesy misyjne były możliwe jedynie ze względu na specyficzną pozycję misjonarzy, uważanych przez Ludność Rodzimą za gwarantów trwałego przymierza z Francuzami. Tę swego rodzaju przewagę misjonarze obrócili ostatecznie na szkodę jedności społecznej Indian, m.in. poprzez faworyzowanie chrześcijan i odmawianie sprzedaży broni tzw. „tradycjonalistom”. Miało to zgubne skutki dla Huronów znajdujących się w konflikcie z lepiej uzbrojonymi i politycznie zjednoczonymi Irokezami, zakończonym ostatecznie zagładą Huronii⁷⁴⁸.

⁷⁴⁶ Tamże.

⁷⁴⁷ Por. r. WHITE, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge 1994.

⁷⁴⁸ B.G. TRIGGER, *The Children of Aataentsic*, s. 724.

Ponieważ Trigger tak dobitnie podkreśla bezradność Indian wobec działalności jezuitów oraz wskazuje na niemal nieograniczone możliwości tych ostatnich ciągle podważania tradycyjnych zasad funkcjonowania społeczności Autochtonów, rodzi się pytanie, czy podobne ujęcie można pogodzić z zadeklarowanym przez autora w części teoretycznej pragnieniem ukazania „postępowania Autochtonów jako [formy] racjonalnego dążenia do osiągnięcia pożądanych celów”, właściwego zarówno Europejczykom, jak i Ludności Rodzimej. O ile Trigger słusznie poświęca wiele miejsca społecznym skutkom działalności misjonarzy oraz konsekwencjom przyjęcia nowej wiary jedynie przez część Ludności Rodzimej należącej do konfederacji Huronów, prezentując wizję chrystianizacji wyłącznie jako rodzaj „manipulacji ideologicznej”, sprzyja utrwaleniu dualistycznego wyobrażenia dziejów misji, które zdaje się w pełni nie oddawać inwencji, samodzielności i racjonalności Autochtonów także na polu refleksji religijnej. Jednoznaczne zaprzeczenie możliwości zaistnienia czysto religijnej motywacji nawróceń Ludności Rodzimej zdaje się pomijać wartość dowodową faktu, iż decyzja o przyjęciu chrześcijaństwa wiązała się nie tylko z korzyściami handlowymi ze strony Francuzów, ale i rodzajem społecznej degradacji i poniżaniem ze strony współplemieńców⁷⁴⁹.

Główne przestrogi autora dotyczą podstawowej trudności: braku niezależnych źródeł mogących świadczyć o rozumieniu chrześcijaństwa i znaczenia nawrócenia dla Huronów oraz – przeciwnie – obfitości dobrze udokumentowanych argumentów, mogących przemawiać za innym, bardziej racjonalnym i materialistycznym tłumaczeniem motywów przyjmowania chrztu przez Indian. Jego zdaniem nie należy przeceniać atrakcyjności chrześcijaństwa dla Autochtonów, posiadających bardziej żywotną tradycję religijną, niż to przyznaje dotychczasowa historiografia⁷⁵⁰.

Niezależnie od sformułowanych przez Triggera wniosków, jego rozważania zdają się sugerować, iż adekwatna rekonstrukcja (bądź konstrukcja) historycznego przebiegu procesu chrystianizacji opiera się na właściwej interpretacji *faktu nawrócenia*, czyli decyzji przyjęcia chrześcijaństwa – będącego w takim ujęciu jednym z centralnych problemów dziejów relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej.

⁷⁴⁹ Zob. tamże, s. 716-720.

⁷⁵⁰ Por. F. LAUGRAND, *Mourir et renaître*, s. 15.

4.3.2. James Axtell i pytane o sukces misyjny



James Axtell
[J. Axtell]

W początkach lat osiemdziesiątych XX w. poruszył tę kwestię także amerykański historyk oraz profesor College of William and Mary, James Axtell (ur. 1941), zgłaszając zastrzeżenia co do uproszczeń pojawiających się w pracach dotyczących różnych aspektów chrześcijańskich misji w Ameryce Północnej, zwłaszcza na obszarze dzisiejszych Stanów Zjednoczonych. Postulował on uściślenie kryteriów sukcesu bądź porażki misjonarzy oraz bardziej konsekwentne oparcie ich na prawdziwie historycznej argumentacji, zarówno w przypadku analizowania perspektywy Europejczyków, jak i Autochtonów⁷⁵¹.

Według Axtella o sukcesie misyjnym nie świadczy suma chrztów zanotowanych w pamiętnikach misjonarzy, na czym dotąd polegała historiografia kościelna. W równym stopniu jednak – zdaniem autora – należy zdystansować się od tego rodzaju piśmiennictwa historycznego, które ukazuje chrystianizację jako proces wyłącznie negatywny dla Ludności Rodzimej, jako „religijną obelgę dodaną do okaleczenia kulturowego” Indian przez intruzów. Ten ostatni punkt widzenia jest typowy dla autorów, którzy, jak pisze Axtell, z racji własnych, kontrkulturowych przekonań, negatywnie oceniają samą ideę misji jako – w domyśle – wyłącznie formę europejskiego imperializmu. Wyznając teorię relatywizmu kulturowego, koncentrują się oni na wartościach społeczeństw rodzimych, uznając ich przedkolumbijską formę egzystencji za jedyną odpowiadającą ideałowi życia Autochtonów. W konsekwencji koncentrują się na negatywnej ocenie skutków działalności misyjnej, narzuconej pasywnym w tym całym procesie tubylcom⁷⁵².

W ujęciu Axtella rdzenni mieszkańcy Ameryki nie byli do końca biernymi odbiorcami misyjnej propagandy, a akceptacja nowej wiary mogła mieć nawet pozytywny wymiar dla indiańskich tradycji. W konkretnych historycznych okolicznościach sta-

⁷⁵¹ Zob. J. AXTELL, *Some thoughts on the Ethnohistory of Missions*, „Ethnohistory” 29(1982), s. 35-41.

⁷⁵² Zob. tamże, s. 35, 38.

ła się ona bowiem środkiem do osiągnięcia celu znacznie ważniejszego niż poznanie objawionej prawdy chrześcijańskiej, to znaczy fizycznego, duchowego i społecznego przetrwania poszczególnych indiańskich szczepów, poddanych na różne sposoby procesowi kolonizacji. Z tej perspektywy chrystianizacja oznacza mniej lub bardziej powierzchowne przejście pewnych zewnętrznych form religijności, w stopniu wystarczającym do przetrwania grupy.

Ostatecznie Axtell zwrócił uwagę na konieczność pogłębienia analizy motywów przyjmowania chrześcijaństwa przez Autochtonów⁷⁵³. Badacz dziejów misji powinien – zdaniem autora – należycie ocenić kwestię sukcesu chrystianizacji, i to na dwóch płaszczyznach – z punktu widzenia celów i dążeń misjonarzy oraz społeczności rodzimych⁷⁵⁴. Choć jego własna interpretacja obu tych aspektów daje obraz chrystianizacji podobny do zaprezentowanego w *The Children of Aataentsic* Triggera, to jednak Axtell bardziej akcentuje aktywny udział i inwencję Autochtonów w kontaktach z misjonarzami. Dopuszcza możliwość intelektualnej lub emocjonalnej atrakcyjności chrześcijaństwa dla części Autochtonów, choć na pierwszym miejscu stawia jednak wymierne korzyści płynące z uznania nowej wiary. W sytuacji, kiedy uznaje się konfrontacyjny charakter relacji etnicznych w Ameryce Północnej, stronę europejską stawiając po stronie ofensywnej, indiańską zaś po defensywnej, stopień podatności na oddziaływanie chrześcijaństwa (zawsze nierozłącznie związanego z cywilizacją europejską) zależy od poziomu niebezpieczeństwa dla indiańskiej kultury wynikającego z „białej” obecności. Dla zagrożonych zagładą Indian w Massachusetts chrzest oraz pewien stopień asymilacji do wzorców anglosaskich oznaczał etniczne przetrwanie. Tam bowiem dominacja społeczeństwa kolonialnego była przytłaczająca. Dla szczepów bardziej oddalonych od bezpośrednich europejskich wpływów – jak np. Huronów – podobna forma akceptacji chrześcijaństwa byłaby już rodzajem „samobójstwa kulturowego”, dlatego dostrzega się tam większe pole manewru Autochtonów, którzy koncentrowali się na wymiernych korzyściach formalnego przynajmniej nawrócenia⁷⁵⁵. W żadnym z wypadków jednak

⁷⁵³ „One way to approach the general question of missionary success is to ask: Why did the Indians convert to Christianity? Discounting Christianity's «inherent rational superiority» over other religions, the answer must be that Christianity provided a better – comparatively better – answer to the urgent social and religious questions that the Indians were facing at the particular juncture in their cultural history”. Tamże, s. 36.

⁷⁵⁴ Tamże, s. 37-38.

⁷⁵⁵ Należały do nich tradycyjnie: przymierze militarne, gwarancje posiadania ziemi, udogodnienia w handlu. Ze strony Indian wystarczało zaś czysto zewnętrzne uznanie nowych form religijności, które mogły być zresztą włączone do tradycyjnego schematu wierzeń. Tamże, s. 39.

„defensywa” nie oznaczała całkowitego pozbawienia Ludności Rodzimej inicjatywy. Chrześcijaństwo i w tym ujęciu pełniło przede wszystkim rolę społeczną, tyle że celnie dostrzeżoną i wykorzystaną przez przywódców indiańskich. Było już nie tylko elementem relacji ekonomicznych, ale stanowiło warunek przetrwania w społeczeństwie, którego ówczesny radykalizm wykluczał możliwość pokojowego współistnienia z inną niż jego własna wizją świata⁷⁵⁶.

Z dotychczasowych rozważań zdaje się wynikać jedna zasadnicza konkluzja – zrozumienie chrześcijaństwa oraz motywacja nawróceń Autochtonów zależały nie tyle od osobistej gorliwości i religijności misjonarzy, co raczej od całokształtu uwarunkowań społecznych, wpływających na rozwój indiańsko-europejskich relacji w ramach procesu chrystianizacji. Prezentowane amerykańskim Indianom chrześcijaństwo zawsze występowało „w kontekście” – bądź relacji ekonomicznych, bądź dominacji ideologicznej. Pozostaje pytanie, czy nieuchronność pewnych procesów społecznych w każdym przypadku wykluczała autentyczną refleksję nad czysto duchową treścią chrześcijaństwa, a co za tym idzie, zasadniczo religijną motywację nawrócenia.

4.3.3. Frédéric Laugrand i rzeczywistość nawrócenia w historii

Oryginalny wkład do debaty nad tym zagadnieniem stanowi opublikowane w 2002 r. studium antropologa i pracownika naukowego Uniwersytetu Laval, Frédérica Laugranda (ur. 1967), zatytułowane: *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*⁷⁵⁷. Laugrand wyznaczył dla swych badań perspektywę lokalną – centralnej Arktyki kanadyjskiej – oraz zrzekł się ambicji formułowania daleko idących uogólnień, niemniej jednak jego praca, podobnie jak to miało miejsce w przypadku omawianych wcześniej publikacji Triggera i Axtella, zawiera wątki teoretyczne ważne dla całościowej interpretacji dziejów misji w Kanadzie.

W przeciwieństwie do autorów zajmujących się pierwszymi dekadami kontaktów międzykulturowych w Ameryce Północnej Laugrand mógł posłużyć się najbardziej typowym dla metody etnohistorycznej źródłem – historią ustną, której strzegła pa-

⁷⁵⁶ Dotyczyło to zwłaszcza siedemnastowiecznych purytańskich kolonii na wschodnim wybrzeżu dzisiejszych Stanów Zjednoczonych. Por. A.M. JOSEPHY JR., *500 Nations. An Illustrated History of North American Indians*, New York 1994, s. 214.

⁷⁵⁷ F. LAUGRAND, *Mourir et renaître*. Zob. P. ZAJĄC OMI, *Frédéric Laugrand, Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*, *Les Presses de l'Université Laval, Québec* 2002, [recenzja], w: „Annales Missiologici Posnanienses” 14(2004), s. 316-319.

mieć najstarszych żyjących kanadyjskich Inuitów⁷⁵⁸. Choć w przypadku ludności dalekiej północy przełom XIX i XX w. był często dopiero początkiem relacji z Euro-amerikanami, a więc potencjalnie występowałaby tu analogia do siedemnastowiecznej sytuacji Indian wschodniego wybrzeża, to jednak specyfika Arktyki wykluczała – przynajmniej do połowy XX w. – znaczący wpływ instytucji białego społeczeństwa na życie jej rdzennych mieszkańców. We wzajemnych relacjach misjonarze występowali często jako strona zależna materialnie od adresatów własnej działalności ewangelizacyjnej, co stawia w nowym świetle zagadnienie motywów przyjmowania chrześcijaństwa przez Ludność Rodzimą.

Analizując historię zadziwiająco szybkiego nawrócenia mieszkańców Arktyki na chrześcijaństwo, Laugrand nie obrał żadnej z wydawałoby się typowych dla historiografii północnoamerykańskich misji dróg. Już we wstępie odrzucił uproszczenia polegające na przeciwstawianiu misjonarzy i Autochtonów, stawiające jednych lub drugich w pozytywnym bądź negatywnym świetle, w zależności od tego, czy w grę wchodziło piśmiennictwo kościelne, czy współczesna publicystyka historyczna. Opowiedział się raczej za dynamiczną teorią kultury, wciąż kształtującej się i podlegającej transformacjom w toku dziejów⁷⁵⁹. Ten aspekt teoretyczny, w połączeniu z rzetelną dokumentacją źródłową, pozwolił autorowi na podkreślenie aktywnego udziału Autochtonów w procesie chrystianizacji. Nie chodzi tu jedynie o pomaganie misjonarzom czy działalność katechetyczną, albo nawet samodzielne głoszenie nowej wiary w oparciu o własne przeżycia wewnętrzne i częściową znajomość Biblii. Oczywiście na ten rodzaj aktywności Laugrand zwraca baczną uwagę, opisując choćby mało znane ruchy profetyczne w Arktyce, będące wyrazem samodzielnego zaangażowania Inuitów w krzewienie nowego światopoglądu, posiłkującego się inspiracją biblijną. Podkreśla także rolę tzw. pośrednich kontaktów Ludności Rodzimej z chrześcijaństwem, poprzez które elementy nowej wiary poprzedzały przybycie samych misjonarzy nieraz o całe pokolenie. Dla autora najistotniejsze są jednak te aspekty przebiegu ewangelizacji, które pozwoliły stać się chrześcijaństwu ważną

⁷⁵⁸ Por. V. TUNGILIK, R. UYARASUK, *The Transition to Christianity*, red. J. OOSTEN, F. LAUGRAND, [*Inuit Perspectives on the 20th Century Series*, vol. 1] Iqaluit 1999; *Representing Tuurngait*, red. F. LAUGRAND, J. OOSTEN, F. TRUDEL, A. KUBLU, [*Memory and History in Nunavut Series*, vol. 1] Iqaluit 2000; *Keeping the Faith*, red. F. LAUGRAND, J. OOSTEN, M. KAKKIK, [*Memory and History in Nunavut Series*, vol. 3] Iqaluit 2003; *Cosmology and Shamanism*, red. B. SALADIN D'ANGLURE, [*Interviewing Inuit Elders Series*, vol. 4] Iqaluit 2001; *Uqaluraît. An Oral History of Nunavut*, red. J. BENETT, S. ROWLEY, Montréal, Kingston, London 2004.

⁷⁵⁹ F. LAUGRAND, *Mourir et renaître*, s. 5.

częścią tożsamości kulturowej i religijnej Inuitów, niezależnie od przetrwania jednych bądź zaniku innych aspektów duchowości i wierzeń tradycyjnych⁷⁶⁰.

Punkt ciężkości spoczywa tu na indywidualnym bądź kolektywnym wysiłku Autochtonów zbudowania pomostu między tradycją oraz elementami innowacji, pochodzącymi z nauki głoszonej przez misjonarzy. To właśnie w swej istocie ma wyrażać termin „nawrócenie”, przyjęty przez autora jako jeden z głównych elementów teoretycznego zaplecza pracy. Wyróżnia on trzy główne znaczenia „metafory” nawrócenia: przyjęcie doktryny uznanej za prawdziwą (spojrzenie typowe dla piśmiennictwa hagiograficznego i socjologii dialektycznej), transformację, przemianę w coś innego (punkt widzenia antropologii kulturowej), ruch wykonany w celach taktycznych (znaczenie podkreślane w socjologii funkcjonalistycznej). W swych badaniach Laugrand uznał te znaczenia za komplementarne. Zgadzając się także z zastrzeżeniami co do wątpliwej wartości analitycznej terminu, oraz chcąc go ostatecznie uprawomocnić, podkreślił konieczność integracji podejścia czysto opisowego z analizą strukturalną. W ten sposób nawrócenie pozostaje fenomenem życia społecznego, poddawanyemu obiektywnemu badaniu, bez przesądzania z góry o jego znaczeniu⁷⁶¹.

W odróżnieniu od większości analiz, traktujących zagadnienie nawrócenia niejako „z zewnątrz”, jako jednej z form ofensywy kulturowej białej społeczności, autor zdecydował się poświęcić więcej uwagi temu procesowi, patrząc nań „od wewnątrz”, w oparciu o tradycje i świadectwa ustne przekazane przez samych Inuitów. Podważał zasadność nadmiernego dociekania motywacji przyjmowania chrześcijaństwa przez Autochtonów, które ostatecznie prowadziło do podawania argumentów funkcjonalistycznych, opartych w dużej mierze na właściwych poszczególnym badaczom teoriach kultury. Laugrand uznał to zagadnienie za drugorzędne wobec analizy historycznego przebiegu procesu nawrócenia. W tym celu, nawiązując do teorii strukturalnej Claude’a Levi-Straussa (ur. 1908), rozróżnił w toku swych badań strefy kontaktów pośrednich i bezpośrednich (*les zones des contacts directs et indirects*), podkreślając znaczenie ograniczonych ingerencji kulturowych (*les déplacements culturels*), których konsekwencje były nie do przewidzenia przez pierwszoplanowych aktorów. Zwrócił też uwagę na pewne zgodności kulturowe między dwiema wizjami świata – tradycyjną oraz chrześcijańską. Umożliwiały one w ogóle jakąkolwiek

⁷⁶⁰ Zob. tamże, s. 21-24. Por. A.R. GUALTIERI, *Christianity and Native Traditions. Indigenization and Syncretism among the Inuit and Dene of the Western Arctic*, Notre Dame 1984.

⁷⁶¹ Zob. F. LAUGRAND, *Mourir et renaître*, s. 10-16.

transformację, nie będąc przy tym tak bliskimi podobieństwami, które pozbawiłyby ją znaczenia⁷⁶².

Nawet tak pobieżny przegląd części wątków teoretycznych pracy *Mourir et renaître* ukazuje jej wartość analityczną w odniesieniu do problemu, który jako centralny dla relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej w Ameryce Północnej sygnalizowali już Bruce Trigger i James Axtell, a więc możliwie najpełniejszego wyjaśnienia procesu nawrócenia Autochtonów. W części historycznej pracy Laugrand zwrócił uwagę na proces rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa, wykraczający poza bezpośrednie oddziaływanie misjonarzy i świadczący o inicjatywie samych Inuitów. Wbrew powszechnemu wyobrażeniu o całkowitej izolacji Arktyki ruchliwość wędrownych Inuitów zapewniła krążenie idei chrześcijańskich, począwszy od pierwszych kontaktów z misjonarzami protestanckimi na Labradorze w XVIII i XIX w., aż po czas dziewiętnastowiecznych ekspedycji misyjnych w głąb arktycznej tundry⁷⁶³. Szukając przyczyn tego zainteresowania nowymi ideami, Laugrand wyszedł poza wyjaśnienia ekonomiczne Triggera, funkcjonalistyczne Axtella czy kulturowe Delâge'a, choć nie odrzucił ich całkowicie. Wpływ zmieniających się warunków ekonomicznych na sferę tradycyjnych wierzeń dostrzegali sami Inuici. Według informacji zgromadzonych przez Knuda Rasmussena (1879-1933) podczas Piątej Ekspedycji Thule w kanadyjskiej Arktyce w latach 1921-24, szamanizm ulegał wówczas transformacji w związku ze znacznym ułatwieniem zdobywania pożywienia za pomocą strzelb, co czyniło dawne przepisy tabu mniej zobowiązującymi⁷⁶⁴. Wzmogło to zainteresowanie nowymi ideami światopoglądowymi, lecz nie spowodowało jeszcze nagłego zwrotu ku chrześcijaństwu. Początkowe doświadczenia misjonarzy katolickich, obecnych od 1912 r. w rejonie Zatoki Hudsona, mówiły wręcz o obojętności bądź ironii Autochtonów względem głoszonej przez nich nauki. W 1930 r. w okolicach pierwszej misji w Chesterfield Inlet, na 161 Inuitów tam mieszkających ochrzczonych było 96. Był to znaczny progres, zwłaszcza że jeszcze w 1916 r., poważnie myślano o porzuceniu tej placówki, nie odpowiadał jednak postępowi sytuacji ekonomicznej Ludności Rodzimej. Proces krystalizowania się nowej tożsamości religijnej w oparciu o dawny szamanizm oraz nowe chrześcijaństwo przebiegał powoli i nie był jednolity. Dzieje

⁷⁶² Tamże, s. 12-30. Por. C.J. JAENEN, *Thoughts on Early Canadian Contact*, w: *The American Indian and the Problem of History*, s. 55.

⁷⁶³ Zob. F. LAUGRAND, *Mourir et renaître*, s. 62-72, 200.

⁷⁶⁴ Zob. fragment raportu Rasmussena cytowany tamże, s. 102-103.

pierwszych stałych fundacji katolickich i anglikańskich w Arktyce kanadyjskiej ukazują misjonarzy raczej jako zależnych od miejscowej społeczności, nie zaś w pozycji dominacji – czy to materialnej, czy duchowej⁷⁶⁵. Jeżeli po latach doszło do nawróceń nawet wśród szamanów, stało się to możliwe – jak podkreśla Laugrand – dzięki ich przemyślanej decyzji, opartej na długotrwałej refleksji nad przekazem misjonarza.

Autor nie opowiada się za prostym schematem zastąpienia „błędnych wierzeń” prawdą wiary katolickiej, lecz jednocześnie kładzie większy nacisk na rolę jednostki i jej przemyślanych wyborów niż na zewnętrzne uwarunkowania procesu chrystianizacji. Najgłębszej motywacji decyzji nawrócenia nie da się precyzyjnie odtworzyć na bazie dostępnych źródeł, zatem niezbędny jest udział elementu teoretycznego w tego rodzaju rekonstrukcji⁷⁶⁶.

W oparciu o udokumentowaną narrację faktograficzną Laugrand rozbudował więc kolejny wątek analityczno-interpretacyjny swej pracy, dotyczący recepcji chrześcijaństwa przez Inuitów. W nim także oparł się na intuicjach Levi-Straussa dotyczących relacji międzykulturowych, a zwłaszcza cech charakterystycznych procesu komunikacji, której treść stanowią swoiście zakodowane schematy myślowe. Według francuskiego antropologa między nadawcą i odbiorcą kształtuje się istotny związek, wpływający na treść przekazywanej informacji. Nie posiada ona samowystarczalnego bytu tylko w relacji do jej twórcy, gdyż to odbiorca nadaje jej część znaczenia wewnątrz swego świata wartości. W tym ujęciu każda recepcja jest choćby minimalną interpretacją⁷⁶⁷. Co więcej, każda komunikacja zakłada element transformacji przesłania⁷⁶⁸. W praktyce przyjęcie tego rodzaju założeń umożliwiło autorowi ukazanie chrystianizacji Inuitów jako wydarzenia niezwykle złożonego, dokonującego się dzięki racjonalnym wyborom, a jednocześnie otwartego, w sensie ciągłej weryfikacji przesłania misjonarzy według tradycyjnych schematów kulturowych.

Ostatecznie zasługą Laugranda jest mocniejsze zaakcentowanie wolnej i przemyślanej decyzji jednostki w akceptowaniu bądź odrzucaniu propozycji misjonarzy. Jego praca stanowi ważny krok na drodze do budowy bardziej wyważonego obrazu dziejów misji.

⁷⁶⁵ Tamże, s. 95.

⁷⁶⁶ Tamże, s. 172.

⁷⁶⁷ Autor odwołuje się do tekstu: C. LEVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, Paris 1971, s. 585.

⁷⁶⁸ Także tu autor odnosi się do tekstu innego badacza. Zob. D. SPERBER, *La contagion des idées*, Paris 1996.

Zestawienie argumentów i sugestii Triggera, Axtella i Laugranda, choć dalekie od kompletności, miało na celu ukazanie wartości podejścia interdyscyplinarnego w badaniu przeszłości Autochtonów. Wykorzystanie metody etnohistorycznej oczywiście nie ogranicza się do badania dziejów chrystianizacji, choć przyniosło w tej dziedzinie znaczny postęp interpretacyjny⁷⁶⁹. Jednocześnie wciąż wiele zagadnień teoretycznych związanych z etnohistorią pozostaje na płaszczyźnie dyskusji. Interdyscyplinarność – choć poznawczo obiecująca – budzi wątpliwości profesjonalnych historyków. Wśród praktykujących metodę etnohistoryczną nie ma pełnej zgody co do fundamentalnych pojęć właściwych badaniu dziejów chrystianizacji. Czasem też nawet najlepsze wydawałoby się opracowania spotykają się z zarzutem jednostronnego ujmowania przeszłości. Przyznał to zresztą Bruce Trigger, dostrzegając w latach osiemdziesiątych XX w., iż w zasadzie cała dotychczasowa produkcja naukowa oparta na metodzie etnohistorycznej przyczyniła się nie tyle do lepszego poznania historii rodzimej, co do bardziej krytycznego spojrzenia na dzieje euroamerykańskich poczynąń w Nowym Świecie⁷⁷⁰. Wskazuje to także na dalsze perspektywy rozwoju historii misji, która po okresie dominacji stylu hagiograficznego, a następnie zdecydowanej krytyki, może zaowocować wykształceniem bardziej wyważonego obrazu chrystianizacji amerykańskich Autochtonów.

4.4. Spotkanie czy konflikt?

Omówione powyżej prace, choć różniące się często zapleczem teoretycznym oraz prezentowanymi konkluzjami, łączy pragnienie wprowadzenia zagadnień historii Ludności Rodzimej na zupełnie nowy i samodzielny poziom analizy historycznej. Stąd ich często otwarcie polemiczny charakter bądź radykalna nowość interpretacji, połączonych z moralnym osądem przeszłości. Ponadto publikacje te – choć nie- rzadko inspirują do formułowania sądów generalizujących w odniesieniu do historii misji w Kanadzie – pozostają w większości ograniczone do węższej perspektywy czasowej, terytorialnej czy kulturowej⁷⁷¹. Z tego względu warto zwrócić baczniejszą

⁷⁶⁹ Zob. *Introduction*, w: *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Acte du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme et du Centre Vincent Lebbe, Québec 23-27 août 2001*, red. G. ROUTHIER, F. LAUGRAND, Québec, Paris 2001.

⁷⁷⁰ B.G. TRIGGER, *Ethnohistory: The Unfinished Edifice*, „*Ethnohistory*” 33(1986), s. 264.

⁷⁷¹ Najpełniejsza jak dotąd próba syntezy dziejów misji w Kanadzie to opublikowana w 1984 r. praca *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter Since 1534* autorstwa Johna Webstera Granta, a i ona nie obejmuje zagadnienia chrystianizacji Inuitów.

uwagę na zagadnienie szerokości horyzontu badawczego, przyjmowanego przez wybranych autorów, oraz na sposób interpretacji dziejów chrystianizacji, który taki wybór zdaje się ułatwiać.

4.4.1. Kontekst polityczny dziejów misji

Rozpoczynając od wschodnich prowincji Kanady, należy zwrócić uwagę na studium relacji indiańsko-euroamerykańskich, które opublikował w 1979 r. profesor historii na Uniwersytecie Brytyjskiej Kolumbii, Leslie Francis Stokes Upton (1931-1980)⁷⁷². Wyjątkowe doświadczenie plemienia Mi'kmaq pod względem długości kontaktów z europejską kulturą oraz jego specyficzna recepcja przekazanej przez francuskich misjonarzy formy katolicyzmu sprawiły, iż autor, traktując o całości procesu interakcji Indian z osadnikami i administracją brytyjską po upadku panowania francuskiego w Akadii, wiele miejsca poświęcił religijnym aspektom tego doświadczenia. Wykazuje on m.in., iż głębokie przemiany polityczne, jakie wstrząsnęły nadmorskimi prowincjami Kanady w XVIII w., nie osłabiły, lecz wręcz wzmocniły przywiązanie Indian Mi'kmaq do katolicyzmu.

Miało ono zresztą długą tradycję, sięgającą pierwszych lat stałego osadnictwa francuskiego na kontynencie amerykańskim⁷⁷³. W ujęciu autora rola misjonarza wpisywała się wówczas w całość złożonego procesu kontaktu dwóch odrębnych światów – europejskiego i rodzimego – który stopniowo prowadził do dezintegracji „wszelkich przejawów tradycyjnego życia Indian Mi'kmaq, począwszy od aspektów duchowych po codzienne zajęcia”. Przemiany życia społecznego, wywołane podjęciem przez Indian współpracy z francuskimi handlarzami, „przygotowały grunt” dla pracy misjonarza. Z kolei jego obecność odpowiadała potrzebom wrażliwej na świat duchowy natury Autochtonów oraz gwarantowała dobre relacje z coraz liczniejszymi przybyszami zza oceanu. Motywacja typowo religijna łączyła się więc tu z pragmatyką, przy czym – jak podkreśla Upton – Mi'kmaq samodzielnie dokonywali adaptacji chrześcijaństwa do własnej wizji świata oraz uznawali jego wartość na podstawie praktycznej weryfikacji przydatności jego

⁷⁷² Zob. L.F.S. UPTON, *Micmac and Colonists: Indian-White Relations in the Maritimes, 1713-1867*, Vancouver 1979.

⁷⁷³ Ciągłość pracy misyjnej wśród Indian prowincji nadmorskich pozostawiała wiele do życzenia. Jednak to spośród nich wywodziła się pierwsza duża grupa Mi'kmaq ochrzczonych przez ks. Jességo Fléchého w 1611 r. Zob. JR, vol. 1-3, *Akadia: 1610-1616*, Cleveland 1898; L.F.S. UPTON, *Micmac and Colonists*, s. 21.

praktyk⁷⁷⁴. Także misjonarze potrafili być pragmatyczni, wykorzystując elementy kultury Indian na swoją korzyść w celu osłabienia pozycji dotychczasowych szamanów. Trudności pojawiały się dopiero przy próbie przekazania głębszej treści nauczania kościelnego. Niedostateczne opanowanie miejscowego języka utrwalało błędne przekonanie Europejczyków o jego ubóstwie, które miało utrudniać wyrażenie zawiłych tajemnic chrześcijańskiej wiary. Użycie rodzaju hieroglifów zaadaptowanych do mowy Autochtonów także nie było rozwiązaniem idealnym, gdyż z perspektywy ludzi wychowanych w kulturze słowa mówionego, a nie pisanego, świadczyło o szamańskich mocach misjonarzy.

Nie ma potrzeby streszczania całej problematyki przedstawionej przez Uptona. W powyższych sformułowaniach pojawiają się już bowiem najważniejsze elementy interpretacji relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej w latach ich pierwszych kontaktów, powtarzane w wielu nowszych opracowaniach. Warto natomiast kolejny raz podkreślić, iż spora część współczesnej argumentacji pochodzi ze źródeł sporządzanych przez samych misjonarzy, którzy byli świadomi zarówno swej roli *quasi*-szamanów, jak też politycznego aspektu kontaktów z Autochtonami. Jednocześnie różnili się od dzisiejszych badaczy w ocenie ewentualnych przyczyn i źródeł sukcesu bądź porażki misyjnej, widzieli je bowiem niezmiennie w optyce własnej wiary. Stąd pewnie nie zgodziliby się łatwo z konkluzją Uptona, wedle którego

sukces [misjonarzy] wynikał tyleż z ich bycia Francuzami, co chrześcijanami. To nie doktryna chrześcijańska przekonała Indian Mi'kmaq, ale umiejętność misjonarzy działania na zasadach wyznaczonych przez tych, których chcieli nawrócić. Cały wiek po przybyciu pierwszego misjonarza Indianie Mi'kmaq uznawali się za chrześcijan, ale ich znajomość nowej wiary była nadal niewielka oraz przepełniona dawnymi pojęciami i postawami. Misjonarz zastąpił już wtedy szamana i jego potęgę musiała być zaakceptowana, w sensie utylitarnym, jako wyższa. Perswazja polegała na praktycznej demonstracji, nie na doktrynie. Działalność misjonarza dopełniała pracę handlarza i w wielu zakątkach Ameryki Północnej obaj przygotowali drogę osadnikowi, ostatecznemu sprawcy zniszczenia Indian⁷⁷⁵.

Autor dodał oczywiście, iż w przypadku Mi'kmaq proces ten przebiegał zbyt wolno, by jego skutki dały się odczuć jeszcze za panowania francuskiego. Co ciekawe,

⁷⁷⁴ „The Micmac were able to verify the missionaries' claims about the superiority of their god without reference to Christian doctrine and only accepted what they had first screened through the filter of their own perceptions. (...) Having selected only those ideas they found agreeable, the Micmacs were able to translate Christian beliefs into their own terms. As with the trader, so with the missionary, acculturation was a lengthy process”. Tamże, s. 20-21.

⁷⁷⁵ Tamże, s. 24-25.

bardziej agresywna w tym względzie polityka brytyjska po ostatecznym zajęciu Akadii w 1713 r. tylko umocniła przywiązanie Autochtonów do dawnych sprzymierzeńców oraz do ich katolickiej wiary, w opozycji do protestantyzmu najeźdźców⁷⁷⁶. Centralnym zagadnieniem wydaje się tu znów ostateczna interpretacja przyczyn „sukcesu” katolicyzmu wśród Indian. Dokonując jej, autor zwrócił najpierw uwagę na polityczne i społeczne uwarunkowania pracy misjonarzy. W początkach XIX w., a więc już pod panowaniem brytyjskim, występowali oni jako pośrednicy między rządem a Indianami, mając zapewnić ugodowe nastawienie tych ostatnich wobec władzy. Z tego względu finansowano ich czasem z oficjalnych funduszy kolonialnych.

Brytyjski rząd był oczywiście daleki od chęci finansowania katolików, ale czynił wyjątki, ilekroć w grę wchodziło ryzyko konfliktu ze Stanami Zjednoczonymi. W 1808 r. zaoferowano 50 funtów pensji rocznie dla misjonarza, który podjąłby się pracy wśród Indian z Meductic Point w Nowym Brunswiku. W 1821 r. bp Plessis, nakazując kolejnemu księdzu rozpoczęcie misji wśród Indian, zalecał, aby sami Autochtoni zagrozili przejściem na stronę amerykańską, jeśli rząd nie zgodzi się finansować misjonarza. Kolejny przykład tego rodzaju pochodzi z 1838 r., kiedy wobec zaostrażającej się dysputy granicznej Sir John Harvey z Nowego Brunswiku przyznał zapomogę 50 funtów rocznie dla księdza pracującego z Mi'kmaq w Madawaska, aby wzmocnić ich przywiązanie do brytyjskiego rządu⁷⁷⁷. Jednocześnie praca misjonarzy pozbawiona była ciągłości, dawał się we znaki brak dostatecznej znajomości języka Mi'kmaq, a katechizmu nauczano jak najprościej, często wykorzystując emocje i uczuciowość słuchaczy. Indianie z kolei wypracowali rodzaj syntezy własnych tradycji z wierzeniami chrześcijańskimi.

W ostatecznym rozrachunku misjonarze jawili się jako „zwiastuni nadejścia białego społeczeństwa”, zostali zatem uznani przez Uptona za element struktury społecznej, sprzyjający stopniowej asymilacji Autochtonów. Z drugiej strony zdaniem profesora „katolickie chrześcijaństwo zmieszało się z tradycyjnym życiem do tego stopnia, że Mi'kmaq cenili nową wiarę tak, jak siebie samych. Katolicyzm nadal określał ich jako grupę odmienną od otaczających ich [brytyjskich] kolonistów, a wiara umacniała wolę przeciwstawienia się asymilacji”⁷⁷⁸. Choć duchowni koncentrowali się na

⁷⁷⁶ Por. A.A. JOHNSTON, *A history of the Catholic Church in Eastern Nova Scotia*, vol. 1, 1611-1827, Antigonish 1960, s. 306.

⁷⁷⁷ Zob. L.F.S. UPTON, *Micmac and Colonists*, s. 155.

⁷⁷⁸ Tamże, s. 153-154.

regularnym zapewnianiu Indianom dostępu do sakramentów oraz kładli nacisk na wartość osadnictwa i uprawy roli, jako najbardziej sprzyjających duszpasterstwu, nigdy nie wiązali asymilacji Indian z ich chrystianizacją w takim stopniu, jak czynili to misjonarze protestanccy, dominujący finansowo w koloniach nadmorskich zamieszkałych w większości przez protestanckich osadników. Upton podsumowywał więc: „Podczas gdy Kościół katolicki miał niewielu księży i mało pieniędzy, nie mierzył swej siły tym, jak dobrze zamieniał Indian w farmerów. Katolicki Indianin nie musiał stać się białym człowiekiem; osadnictwo było bardzo pożądane, ale nie najistotniejsze do zbawienia duszy”⁷⁷⁹. Ówczesni autorzy protestanccy oskarżali nawet „papistów” o manipulowanie przywiązaniem Indian do pogaństwa, któremu zapewniało się przetrwanie pod przykrywką chrześcijaństwa w jego katolickim wydaniu.

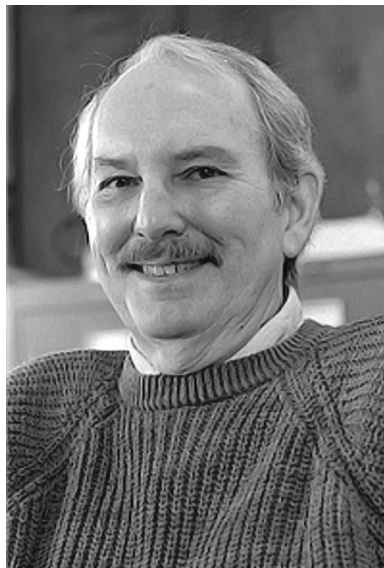
Praca Uptona należy do historiografii opartej na tradycyjnej metodzie pracy historyka, a jednocześnie uwzględnia sugestie metodologiczne współczesnych nauk społecznych, wrażliwych na kulturową integralność Ludności Rodzimej Kanady. Mimo to większy nacisk kładzie na ukazanie podstawowych faktów związanych z dziejami relacji Amerindian i przybyszów z Europy w prowincjach nadmorskich, niż na nadbudowę interpretacyjną. Specyfika sytuacji Mi'kmaq, od XVII w. znajdujących się na skrzyżowaniu kultur – katolickiej i francuskiej oraz brytyjsko-lojalistycznej i protestanckiej – przełożyła się na wyjątkowość doświadczenia ich kontaktów z katolicyzmem. Upton próbował oddać złożoność tej sytuacji, wskazując na katolickich misjonarzy jako agentów asymilacji i zmian kulturowych w tradycyjnym społeczeństwie Autochtonów, ale jednocześnie przyznając, iż ich priorytetem był przekaz wiary – jakkolwiek niedoskonały – a nie cywilizacji. Szeroka perspektywa badawcza przyjęta przez Uptona przyczyniła się do przedstawienia dość ogólnej oceny relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej. Dominuje w niej wątek polityczno-społeczny, wedle którego katolicyzm stanowił wyznacznik tożsamości indiańskiej jako konsekwencja przymierza z Francuzami. Historia misji – jakkolwiek ważny i wartościowy element pracy Uptona – ostatecznie nie stanowi jej głównego wątku⁷⁸⁰.

⁷⁷⁹ Tamże, s. 160.

⁷⁸⁰ Prace o podobnych proporcjach interpretacji dziejów misji w kontekście szerszej wizji relacji społeczności euroamerykańskiej i rodzimej to choćby: R. FISHER, *Contact and Conflict. Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890*, Vancouver 1977; L. PEERS, *The Ojibwa of Western Canada 1780 to 1870*, Winnipeg 1994.

4.4.2. Ujęcia interdyscyplinarne i socjologiczne

Można się spodziewać, iż nieco odmienne rezultaty przyniosłoby swoiste odwrócenie proporcji tematycznych, tzn. zawężenie horyzontu badawczego wyłącznie do dziejów ewangelizacji danego plemienia, przy jednoczesnym osadzeniu ich w kontekście stopniowej ekspansji białego osadnictwa. Interesującym przykładem tego rodzaju jest opublikowana także w latach siedemdziesiątych XX w. praca *Mission Among the Blackfeet* autorstwa Howarda L. Harroda (1932-2003)⁷⁸¹.



Howard L. Harrod
[Vanderbilt University]

Dla amerykańskiego socjologa religii działalność misjonarzy stanowiła niejako streszczenie zasad postrzegania świata i człowieka, które niosło ze sobą euroamerykańskie społeczeństwo, w większości wypadków stojące w pozycji konfrontacji z tradycyjnym światem Autochtonów. Choć autor poświęcił uwagę jedynie tym gromadom Indian Blackfeet, które zajmują część swych tradycyjnych obszarów na południe od granicy z Kanadą, zawarł w swej pracy wątki teoretyczne wartościowe także dla historii misji w Kanadzie. Przede wszystkim podkreślił rolę interdyscyplinarności oraz integralności w przedstawianiu dziejów Ludności Rodzimej, zwłaszcza jej relacji ze społeczeństwem napływowym, przy czym

„integralność” w tym przypadku oznacza umieszczenie dziejów misji w kontekście całości relacji Indian z euroamerykańskim społeczeństwem⁷⁸².

W porównaniu do Uptona widać tu większą koncentrację na próbach *interpretacji* procesu interakcji niż na stronie faktograficznej, przy czym obaj autorzy dzielą wrażliwość na amerindiańską perspektywę w opisywaniu świata wartości reprezentowanych przez misjonarzy. Kolejny raz konsekwencją takiej optyki stało się zaakcentowanie złożoności relacji społeczności rodzimych i instytucji kościel-

⁷⁸¹ H.L. HARROD, *Mission Among the Blackfeet*, Norman 1971. Indianie Blackfeet należą do tych szczepów, które podzieliła niezależnie od ich etnicznej jedności arbitralnie wyznaczona granica między Stanami Zjednoczonymi i Kanadą – obecnie zamieszkują rezerваты położone na terytorium stanu Montana oraz prowincji Alberta.

⁷⁸² Zob. tamże, s. XVII.

nych, a konkretnie podkreślenie ich jednocześnie pozytywnych, jak i negatywnych następstw:

Choć motywacja misjonarzy była zwykle natury teologicznej, a więc dotyczyła nawrócenia na chrześcijaństwo, konsekwencje ich działalności były w znacznej mierze ukształtowane przez wyjątkowy historyczny kontekst. Zbadanie konkretnych sytuacji wykazuje dwuznaczność tych konsekwencji, jakimi obarczyła Indian praca misjonarzy i Kościoła. Niekiedy duchowni należeli do czynników niszczących i dezintegrujących życie Indian. W innych sytuacjach z kolei wręcz je integrowali i humanizowali. Najczęściej oba te skutki, twórcze i destrukcyjne zarazem, tworzyły tragiczną historyczną całość. Chyba nigdy wpływ misji na indiańskie życie nie pozostawał neutralny⁷⁸³.

Podkreślenie wielorakich skutków działalności misyjnej w społecznościach rodzimych miało na celu ostateczne zerwanie z romantycznym i nieprawdziwym patrzeniem na przeszłość misji. Zdaniem Harroda spojrzenie takie utrwały czytane przez ponad wiek listy i sprawozdania misjonarzy, chronologicznie pierwsze źródło informacji o ich relacjach z Autochtonami. Rozwijająca się następnie historiografia kościelna, choć adoptująca nieraz klasyczną metodę historyczną, nie dążyła do zasadniczego pogłębienia tego rodzaju interpretacji. Stało się to możliwe dopiero dzięki zwiększeniu udziału nauk społecznych w kreowaniu obrazu dziejów ewangelizacji Ameryki Północnej. Także w przypadku omawianej obecnie pracy specjalizacja naukowa autora nie jest bez znaczenia – nie był on zawodowym historykiem. Świadomy ograniczeń związanych z korzystaniem z procedur badawczych innych dziedzin, jak choćby historii, antropologii czy psychologii, Harrod akcentował pozytywne konsekwencje takiego postępowania: „pozwała ono ukazać bogactwo i złożoność rzeczywistości ludzkiej z wielowymiarowej perspektywy. (...) Rezultaty są warte podjęcia metodologicznego ryzyka”⁷⁸⁴.

W opisie bezpośrednich relacji misjonarzy z Ludnością Rodzimą Harrod poruszył kwestię wrażliwości Indian na rzeczywistość nadprzyrodzoną i uznał ją za czynnik ułatwiający nawiązanie pierwszych kontaktów. Choć Blackfeet znani byli jako tradycyjnie wroddy euroamerykańskim intruzom i w pierwszej połowie XIX w. cieszyli się jeszcze dość dużą niezależnością na swych terytoriach, przybyły tam w 1840 r. o. Pierre-Jean de Smet SJ (1801-1873) bez trudu zyskał ich zaufanie po tym, jak ogłosił się zdolnym do bezpośredniej komunikacji z Wielkim Duchem⁷⁸⁵.

⁷⁸³ Tamże, s. XVIII.

⁷⁸⁴ Tamże, s. IX.

⁷⁸⁵ Por. P.J. DE SMET SJ, *Life, letters, and travels of Father Pierre-Jean De Smet, S.J., 1801-1873*, red. H.M.

Co więcej, kilku miejscowych młodzieńców wysłano z misjonarzem w jego drogę powrotną, by lepiej mogli poznać nauki kapłana. To spontaniczne zainteresowanie chrześcijaństwem, przy jednoczesnym błędnym odczytaniu właściwego znaczenia takiej reakcji Indian, nie pierwszy raz zrodziło w misjonarzu wrażenie, że Ludność Rodzima jest naturalnie otwarta na chrześcijaństwo, a jedynym problemem w osiągnięciu spektakularnego sukcesu misyjnego jest brak misjonarzy. Niezależnie od tego, czy na dłuższą metę nauki tych ostatnich spotykały się z pozytywnym bądź negatywnym przyjęciem, byli oni traktowani jako osoby wyjątkowe, z racji deklarowanych związków ze światem nadprzyrodzonym. W swej percepcji misjonarza Indianie koncentrowali się na praktycznych skutkach jego zaangażowania religijnego, nie godząc się wszakże na pochopne wyrzekanie się własnych tradycji. Harrod podkreślił teologiczne podstawy działania misjonarza – postrzeganie świata jako stworzonego przez Boga, ale podległego także ciągłej aktywności szatana. Misje były uprzywilejowanym miejscem takiej konfrontacji⁷⁸⁶.

Konkretne procesy historyczne zostały zinterpretowane przez autora w świetle dwóch założeń teoretycznych. Pierwsze z nich dotyczy rozróżnienia sytuacji bezpośrednich bądź pośrednich wpływów kulturowych, a zatem wyraża zasadnicze znaczenie politycznej i społecznej zależności lub autonomii Autochtonów w przebiegu kontaktów z ludnością napływową. W przypadku historii relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej ma to zasadnicze znaczenie – pierwsza faza tych relacji przypadła na okres autonomii i niezależności ekonomicznej Autochtonów. Recepcja chrześcijaństwa mogła wówczas odbiegać od pragnień misjonarzy, ale dokonywała się stopniowo, przy udziale wciąż żywotnej kultury miejscowej. Drugi etap, rozpoczęty po załamaniu się dotychczasowej ekonomii indiańskiej, polegał na zwiększaniu społecznego oddziaływania Kościołów, wzmocnionych autorytetem instytucji państwowych. Doprowadziło to do załamania procesu stopniowego przyswajania idei chrześcijańskich w rytmie właściwym potrzebom Ludności Rodzimej⁷⁸⁷.

Drugie założenie teoretyczne porusza kwestię ambiwalentnej roli religii w procesie stabilizacji albo destabilizacji danej struktury społecznej⁷⁸⁸. W przypadku misji

CHITTENDEN, A.T. RICHARDSON, New York 1905, 4 vol.

⁷⁸⁶ H.L. HARROD, *Mission Among the Blackfeet*, s. 28.

⁷⁸⁷ Zob. tamże, s. XX.

⁷⁸⁸ „In the course of a given historical situation, religion may serve as an innovative, a conservative, or even a destructive force in human affairs. Furthermore, the impact of religion upon traditional socie-

wśród Indian Blackfeet zaznaczyły się oba potencjalne efekty działalności kościelnej. Misjonarze byli oczywiście zależni od szerszego kontekstu dziejowego, którego znaczenia w pełni sobie nie uświadamiali. Poprzez swą działalność, podjętą w oparciu o teologiczne założenia i cele, wywierali presję na spójną dotąd przestrzeń kulturową Ludności Rodzimej, Blackfeet, włączając się tym samym w proces burzenia integralności społecznej Autochtonów, związany z konsekwentnym naporem cywilizacji euroamerykańskiej. Zdaniem Harroda Indianie wyszli z tego dziejowego starcia jako „pokonany naród”, z poczuciem wyrządzonej im krzywdy. Misjonarze zaś ponosili część odpowiedzialności za „niszczenie indiańskiego świata”, nawet jeśli dokonało się to wbrew ich najlepszym intencjom⁷⁸⁹.

Harrod dokonał też innego ciekawego rozróżnienia. Zaznaczył, iż pierwsze pokolenia misjonarzy posiadały jeszcze zdolność bardziej subtelnej odróżnienia elementów kultury, które sami w pełni akceptowali, od tradycyjnego światopoglądu, na który usiłowali wpłynąć. Dopiero z czasem zwiększonemu udziałowi państwa w kontroli życia Indian zaczął towarzyszyć wzrost etnocentryzmu duchownych, który z chrystianizacji uczynił nie tyle drogę religijnego nawrócenia, co raczej miejsce konfrontacji kulturowej oraz często dość nachalnej asymilacji⁷⁹⁰.

Refleksje autora nad dwuznacznością konsekwencji pracy misjonarzy wśród Autochtonów kończą się konkretnym postulatem – zachętą do uwzględnienia przez instytucje kościelne nie tylko dobrych, ale i złych stron ich przeszłych relacji z Ludnością Rodzimą. Pośrednio jest to także wezwanie do naukowej rewizji dotychczasowej historiografii misji. *Mission Among the Blackfeet* wskazuje na podstawowy element strukturalny takiej procedury badawczej – konieczność rozróżnienia między kontekstem historycznym, często niezależnym od wolnych wyborów misjonarza, oraz jego w pełni świadomą działalnością, które razem składają się na odpowiedzialność za kształtowane przez niego relacje z Autochtonami. Już we wstępie do swej pracy Harrod zwrócił też słusznie uwagę na konieczność zawężenia perspektywy badawczej historii misji do konkretnego plemienia czy szczepu, z uwagi na zasadniczą trudność stworzenia syntezy, która mogłaby mieć większą wartość poznawczą w kontekście bogactwa kultur Ludności Rodzimej⁷⁹¹.

ties may produce more than one of these effects upon different parts of the society or at different points in time. This is a complex and multidimensional view of religion, but it is required if Indian missions are to be adequately understood”. Tamże, s. XXI.

⁷⁸⁹ Tamże, s. 66.

⁷⁹⁰ Tamże, s. 61, 64-65.

⁷⁹¹ Tamże, s. VIII, 189.

4.4.3. Dzieje misji z perspektywy mikrohistorii

Prace Uptona i Harroda traktowały o całych ludach – Mi'kmaq i Blackfeet, w szerokim kontekście historycznym i społecznym. Kolejne studium koncentruje się już tylko na jednej gromadzie Indian Kri, i to w precyzyjnym momencie dziejowym. Niewątpliwie dzięki takiemu zawężeniu perspektywy opis roli katolicyzmu w tym środowisku zyskał na realizmie relacji naocznego świadka⁷⁹². Autor, profesor McMaster University w Hamilton Richard J. Preston (ur. 1931), oparł się w swym artykule na etnograficznych notatkach sporządzonych w Attawapiskat, na zachodnim wybrzeżu Zatoki Jamesa, w latach 1947-1948 oraz 1955-1956, przez amerykańskiego antropologa Johna J. Honigmana (1914-1977).



Richard J. Preston
[R.J. Preston]

Wskazywały one na mocne przywiązanie większości Autochtonów do nowej wiary – na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. już drugie pokolenie Indian pozostawało w dość regularnym kontakcie z misjonarzami. W większości ludność ta uznawała się za katolików, a swe dawne tradycje religijne oceniała negatywnie. Mimo to w społeczności nie brakowało głosów krytycznych wobec Kościoła, podobnie jak wobec „białych” handlarzy. Podkreślany zwykle w opracowaniach paternalizm i autorytaryzm misjonarzy był rzeczywiście dostrzegalny w omawianej sytuacji, jednak nie równał się on absolutnej kontroli nawet nad katolicką częścią ludności – należał bardziej do portretu psychologicznego misjonarza niż do atmosfery dominującej w życiu Autochtonów⁷⁹³. Duchowny posiadał wiele cech, które można by uznać za „typowe”: płynna znajomość języka Kri, silne przekonania religijne i zasady moralne, prezentowane władczym tonem, przy jednoczesnej świadomości, że nie każdy czas i miejsce są odpowiednie dla takiego nauczania. Posiadał on sympatię i zaufanie większości Indian, nawet tych krytycznie nastawionych. Z kolei po stronie Ludności Rodzimej, panowała generalna zgoda co do wartości chrześcijaństwa w regulacji codziennego życia, od zasad moralnych

⁷⁹² Zob. R.J. PRESTON, *Catholicism at Attawapiskat: a Case of Culture Change*, w: *Papers of the Eighteenth Algonquian Conference*, red. W. COWAN, Ottawa 1987, s. 271-285.

⁷⁹³ Tamże, s. 274, 278-279.

po formy kultu, choć u jednostek można było dostrzec ciche lekceważenie instytucji Kościoła. Zmiana polegająca na zaniku dawnego sposobu życia i przyjęciu nowych wartości postrzegana była jako pozytywna⁷⁹⁴.

Tyle zawierają notatki obserwatora, antropologa Honigmanna. W omawianym artykule nie są one jedynie referowane, lecz stanowiąc specyficzny rodzaj źródła historycznego, poddane zostają także pewnej krytycznej interpretacji. Porównanie silnej pozycji Kościoła we wspólnocie Autochtonów w połowie XX w. z sytuacją częściowego osłabienia roli chrześcijaństwa i nawrotu do tradycyjnej duchowości, typowe dla końca wieku, skłoniło Prestona do refleksji nad płynnością „struktur dominacji danych systemów wartości w społeczeństwie”. Owoc tych przemyśleń autora był dwojaki. Po pierwsze można założyć, iż nawet w okresie największych wpływów Kościoła, czyli w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku, tradycyjne wartości współistniały z chrześcijaństwem, kształtując rodzaj dualizmu religijnego; nie zostało to jednak należycie dostrzeżone przez obserwatora. Inna możliwość wskazywałaby na rzeczywiste zerwanie z przeszłością i szczere przyjęcie nowej wiary przez Indian, z wszystkimi jej konsekwencjami, co na pewnym etapie historii Autochtoni mogli uznawać za coś prawdziwie pozytywnego. Współczesną krytykę misji tłumaczyłoby osłabienie pozycji Kościoła w szybko modernizującym się społeczeństwie, w którym dodatkowo zachodzi proces „wybiórczego odwrócenia zmian kulturowych”, sprzyjający rewitalizacji tradycji, dawniej skutecznie zastąpionych przez katolicyzm. Preston osobiście opowiedział się za drugą z tych opcji, porównując wspomniany proces do globalnie obserwowanych tendencji społecznych – nawrotów konserwatyzmu, liberalizmu, fundamentalizmu czy np. prób odtworzenia ducha starożytnego Kościoła we wspólnotach chrześcijańskich⁷⁹⁵.

Refleksje te są ważne, gdyż pośrednio wskazują na konieczność uwzględnienia perspektywy historycznej w badaniu dziejów interakcji odmiennych kultur. Przykład argumentacji Prestona potwierdza ponadto, iż niezależnie od stopnia ograniczenia horyzontu badawczego nadal istnieje możliwość formułowania sądów ogólnych w kontekście historii misji, nawet na podstawie obserwacji jednej wspólnoty

⁷⁹⁴ Zob. tamże, s. 276-281. Typowe pozytywne świadectwo odnosi się do cenionych form praktyki wiary: „[Do you like it better the way it is now?] I like it very much. This is the main reason I stay here so close, because I like to go to church. I know lots of things here. I like having the father when things go wrong. My religion is hard to understand. But I like it”. Sarah Mattinas/Okimawininaw w: R.J. PRESTON, *Catholicism at Attawapiskat*, s. 281.

⁷⁹⁵ Tamże, s. 284.

Autochtonów. Owo zawężenie perspektywy nawet na swój sposób ułatwia poszukiwanie odpowiedzi na zasadnicze dziś dla historii misji pytania: jaka była recepcja procesu chrystianizacji przez Ludność Rodzimą, na ile społeczność lokalna objęła nową wiarę ze szczerym przywiązaniem, jakie wiązały się z tym konsekwencje dla praktycznych stron życia, itp.

4.5. Najnowsze metody badania historii misji w Kanadzie

Publikacje należące do bogatego dorobku ostatnich dziesięcioleci historiografii misji w Kanadzie wyznaczają co najmniej kilka dalszych płaszczyzn badawczych, które zresztą często przenikają się w ramach jednego opracowania. Szczególnym przykładem integracji współczesnych trendów metodologicznych są prace dotyczące dziejów misji na kanadyjskim zachodzie. Dominuje wśród nich historia Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, głównej instytucji misyjnej działającej w Kanadzie w XIX i XX w., zwłaszcza na zachodzie i dalekiej północy. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia dwóch autorów – profesorowie Raymond Huel oraz Robert Choquette – podjęło się zadania opracowania nowej syntezy tego aspektu działalności oblatów w Kanadzie. Zasadniczo łączy ich jedynie ogólnie rozumiany przedmiot badań, gdyż w publikacjach swych prezentują odmienny styl kształtowania wyводу, różnią się też co do sposobu interpretowania relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej.

W swej najważniejszej pracy z zakresu historii chrystianizacji kanadyjskich Autochtonów, opublikowanej w 1996 r. *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis: The Missionary Oblates in Western Canada, 1845-1945*, prof. Huel (ur. 1937) ograniczył się w zasadzie do zachodniej Kanady, pomijając Brytyjską Kolumbię oraz subarktyczne i arktyczne rejony dorzecza rzeki Mackenzie⁷⁹⁶. Jedną z zasług autora jest zwrócenie bacznej uwagi na poszczególne etapy rozwoju oblatkich misji oraz dostosowanie do nich odpowiedniej interpretacji. W takiej optyce znalazło się miejsce zarówno na wykazanie „ekskluzywizmu” chrześcijaństwa, warunkującego nastawienie misjonarzy wobec kultur rodzimych⁷⁹⁷, jak i na przedstawienie pozytywnego zaangażowania oblatów na rzecz Autochtonów. Poza wczesnymi etapami

⁷⁹⁶ Zob. R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*. Autor jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu Lethbrige.

⁷⁹⁷ Por. J. AXTELL, *The Invasion Within*, s. 329; J.W. GRANT, *Moon of Wintertime*, s. 239.



Raymond Huel
[R. Huel]

misji to ostatnie widać zwłaszcza w końcu XIX w., a więc w okresie postępującego zasiedlania prerii przez białych osadników, którym obce były problemy Indian⁷⁹⁸. Prawdopodobnie też pierwszy raz w dotychczasowej historiografii autor podjął się wykazania zasadniczego osłabienia dynamiki misji oblatkich po okresie pionierskich „zdobyczy terytorialnych”. Doświadczenie pierwszych lat XX w. wykazało błędność dawnego przekonania, iż heroizm odpowiedniej liczby misjonarzy oraz systematyczne nauczanie podstawowych prawd wiary skutkuje łatwym „zdobyciem” Autochtonów dla chrześcijaństwa. Ciągłe poszerzanie zasięgu oddziaływania oblatów w XIX w. rzeczywiście robiło wrażenie sukcesu misyjnego. Wyzwa-

niem okazało się jednak przejście od fazy pionierskiej do kształtowania regularnej struktury kościelnej. Doszedł tu do głosu rozdzźwięk między „rzymskością” Kościoła a aspiracjami kulturowymi Autochtonów, nadspodziewanie przywiązanych do tradycyjnych wierzeń. Te i inne czynniki wpłynęły na stopniowe osłabienie apostołatu rodzimego, co też wykazała wizytacja superiora generalnego oblatów, o. Teodora Labourégo OMI (1863-1935) przeprowadzona jeszcze w 1935 r. Huel poświęcił jej w swym opracowaniu wiele miejsca, ukazując ją jako punkt zwrotny w najnowszych dziejach misji w zachodniej Kanadzie, wyprzedzający pewnymi ideami nauczanie soboru watykańskiego II⁷⁹⁹.

Oprócz konkretnych elementów faktograficznych wyróżnionych w omawianej pracy, wartość publikacji Huela polega też na specyficznym teoretycznym podejściu autora do tematyki historii misji. Pisał on już wcześniej o konieczności jej reinterpretacji oraz o potencjalnych płaszczyznach, na których mogłaby się ona dokonywać⁸⁰⁰. Niezwykle interesujące są ponadto fragmenty wypowiedzi autora, opublikowane w 1996 r. w ukazującym się w Winnipeg czasopiśmie „Prairie Books Now”, tuż po

⁷⁹⁸ Zob. R.J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, s. 199. Autor pisze tu zwłaszcza o okresie po 1870 r. Oblaci wspierali wówczas wobec administracji państwowej różnego rodzaju dążenia zarówno całych gromad, jak i osób indywidualnych.

⁷⁹⁹ Zob. tamże, s. 223-239.

⁸⁰⁰ Zob. R.J.A. HUEL, *Western Oblate History: The Need for Interpretation*, s. 13-39.

ukazaniu się omawianej pozycji. Huel stwierdził, iż badanie dziejów misji jest dla niego po prostu analizą jednej z form ludzkiej działalności. Abstrahuje on więc od dociekania prawdy bądź fałszu przekonań religijnych leżących u jej podstaw, poszukując raczej możliwości empirycznego stwierdzenia społecznych konsekwencji tego rodzaju zaangażowania. Wiarę misjonarzy, przekonanych o Bożym powołaniu i nakazie podjęcia chrystianizacji Ludności Rodzimej Kanady, przyjmuje za fakt, nie uważając się za kompetentnego do osądzenia wartości tego rodzaju deklaracji. Jak komentuje to autorka artykułu, w którym zamieszczone zostały wypowiedzi Huela, konsekwencją takiego założenia jest brak moralnego osądzania misjonarzy oraz koncentracja na ściśle historycznej prezentacji ich działalności⁸⁰¹.

W przeciwieństwie do prof. Huela, który poświęcił znaczną część swej kariery naukowej badaniu dziejów misji oblatów w Kanadzie i może wykazać się wieloma publikacjami jej poświęconymi, prof. Choquette (ur. 1938), autor drugiej syntezy historycznej dotyczącej ewangelizacji kanadyjskiego północnego zachodu, w swych dotychczasowych badaniach nie zajmował się aż tak szeroko podobną tematyką. Wydana w 1995 r. praca *The Oblate Assault on Canada's Northwest* powstała raczej na marginesie szerszych zainteresowań autora dziewiętnastowieczną historią chrześcijaństwa oraz relacji międzywyznaniowych w Kanadzie, zwłaszcza w prowincji Ontario.

W swym studium profesor Uniwersytetu Ottawskiego pragnął pogłębić rozumienie „historycznej dynamiki niezwykle szybkiej ekspansji rzymskokatolickich misji oblackich na zachodzie i północy Kanady w dziewiętnastym wieku”⁸⁰². *Novum* tej pozycji polega nie tyle na powtórzeniu w innej formie znanej skądinąd faktografii ani nawet na oryginalnym wykorzystaniu terminologii militarnej właściwej dziewiętnastowiecznym źródłom, co raczej na sposobie kształtowania interpretacji dziejów misji. Choquette skoncentrował się na procesie rozbudowy struktur misyjnych na kanadyjskim północnym zachodzie, ze szczególnym podkreśleniem współzawodnictwa katolicko-protestanckiego. Ów aspekt dziejów misji w widoczny sposób wzbudził największe zainteresowanie autora, który zresztą skrytykował całą wcześniejszą historiografię za pomijanie tego zagadnienia lub traktowanie go wyłącznie

⁸⁰¹ Zob. P.E. KIRMAN, *Consequences of religion. Sociological view of a missionary order*, w: „Prairie Books Now”, Nr 12, r. 1996.

⁸⁰² R. CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, s. XI. Por. R. CHOQUETTE, *Canada's Religions*.

z perspektywy „zajadłości wyznaniowej”⁸⁰³. Bezpośrednia ocena relacji misjonarzy i Ludności Rodzimej zajęła zdecydowanie mniej miejsca w omawianej publikacji. Często zresztą pojawiała się w kontekście porównania katolickich i protestanckich krzewicieli chrześcijaństwa oraz ich rywalizacji, będącej echem szerszych francusko-angielskich konfliktów narodowościowych i kulturowych, wstrząsających dziewiętnastowieczną Kanadą.

Jeśli za rodzaj interpretacji uznać już sam dobór faktów, pod tym względem Choquette wprowadził do historiografii misji nową jakość – zdecydował się na ukazanie w szczegółach poważnych trudności emocjonalnych i behawioralnych stojących dotąd na piedestale misyjnej historii Kanady bohaterów – o. Henriego Grolliera OMI (1826-1864) oraz o. Emile’a Petitota OMI. Podkreślił jednocześnie, iż „w większości [misjonarze] byli uczciwymi ludźmi, starającymi się najlepiej jak tylko można dać świadectwo Ewangelii, często w niezwykle trudnych okolicznościach”⁸⁰⁴.

Co ważne, autor osiągnął równowagę między częścią faktograficzną oraz analityczną pracy. Wykorzystując kryterium terytorialne, wskazał na wzajemną opozycję misjonarzy oblatów oraz zwłaszcza anglikańskiego Church Missionary Society na poszczególnych obszarach na zachód i północ od Rzeki Czerwonej, podkreślając też odpowiednio stopień osiąganą przewagę – np. w rejonie Athabasca-Mackenzie katolickiej, w Jukonie protestanckiej. Następnie poddał bliższej analizie różnice w stylu prowadzenia ewangelizacji oraz w nastawieniu obu Kościołów wobec Autochtonów. Tego rodzaju bilans okazywał się często korzystny dla strony katolickiej. Misjonarze „papiści” byli więc bardziej pojednawczy wobec zwyczajów lokalnych i skłonni do naturalizowania małżeństw zawieranych *à la façon du pays*, odznaczali się większą ofiarnością i gorliwością w pracy misyjnej, o wiele więcej przykładali się do nauki miejscowych języków, nie byli pierwsi we wzajemnych atakach wyznaniowych, mieli więcej zrozumienia dla kultury Autochtonów i nie kładli takiego nacisku na ich „cywilizowanie” według standardów europejskich⁸⁰⁵. Katolicki misjonarz według autora był także bardziej „odkrywcą, podróżnikiem, budowniczym” niż teologiem, choć jednocześnie w innym miejscu opisuje się go jako „wykształconego dżentelmena o dobrych manierach”, wyróżniającego się w porównaniu ze swym protestanckim

⁸⁰³ R. CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, s. 23.

⁸⁰⁴ Tamże, s. 55-66, 197.

⁸⁰⁵ Tamże, s. 128-129, 135, 169, 171, 187-200, 224.

konkurentem⁸⁰⁶. Są to jedynie pozorne sprzeczności i raczej wskazują na dążenie autora do przekazania w adekwatny sposób niezwykle złożonej historii misji w Kanadzie, trudnej do zamknięcia w prostych uogólnieniach.

Podobnie przedstawia się problem ostatecznej oceny działalności katolickich misjonarzy. Z jednej strony jest to historia „sukcesu misyjnego” – w krótkim czasie sieć obłackich placówek pokryła olbrzymią część terytorium kontynentu amerykańskiego, a większość napotykanych Indian zdecydowała się przyjąć chrześcijaństwo w jego katolickiej formie, zatrzymując w ten sposób pochod anglosaskiego protestantyzmu. Jednakże sukces ten oparty był – w ocenie autora – na bliskiej fanatyzmowi mentalności ultramontańskiej, rodzącej postawy zarówno czysto religijnej gorliwości, jak i arogancji. W terenie oblaci wychodzili naprzeciw Autochtonom, ucząc się ich języka i po części adoptując ich wędrowny styl życia, podczas gdy protestanci raczej spodziewali się, że to do nich Ludność Rodzima się dostosuje. Katolicycy zakonniczy identyfikowali się też znacznie bardziej z Indianami, spędzając z nimi nieraz większość życia, ciesząc się w zamian ich przyjaźnią i zaufaniem. Jednym z powodów tego stanu rzeczy, celnie dostrzeżonych przez autora, był fakt, że zarówno Indianie, jak i francuskojęzyczni katolicy (w tym misjonarze), byli w mniejszości wobec dominującej w Kanadzie anglosaskiej i protestanckiej kultury.

Ostatecznie, kiedy przechodzi się do bilansu strat i zysków Ludności Rodzimej, misjonarze są postrzegani jako winni przeniesienia na grunt północnoamerykański europejskich konfliktów wyznaniowych oraz okreśłani jako agenci euroamerykańskiej cywilizacji, deprecjonujący kultury rodzime, świadomi, że ewangelizacja w przypadku Indian musi oznaczać ich asymilację oraz w konsekwencji likwidację wielu elementów ich tradycji. Gdyby nie motywy religijne, oblaci nie podejmowaliby się wypraw na krańce zamieszkałej ziemi. Będąc tam, często okazywali się „najlepszymi sprzymierzeńcami, jakich Autochtoni mieli wśród białych”. A jednak dążąc do wyzwolenia Indian – rozumianego religijnie oraz społecznie – w danym kontekście historycznym pracowali także na rzecz ich kulturowego zniewolenia⁸⁰⁷.

Jak podkreślił obłacki misjolog, o. Claude Champagne OMI, praca Choquette’a w zrównoważony sposób podejmuje kwestie dziś kontrowersyjne, a pod względem stopnia analizy katolicko-protestanckich relacji stanowi wyjątkowe osiągnięcie an-

⁸⁰⁶ Zob. tamże, s. 194, 199.

⁸⁰⁷ Zob. tamże, s. 233-237.

głożeń historyografii misji w Kanadzie⁸⁰⁸. Należy dodać, iż jest też przykładem publikacji, która posiada wszelkie przymioty współczesnej krytycznej historii, a jednocześnie pozostaje na jej klasycznym gruncie metodologicznym, nie aspirując do interdyscyplinarności ujęcia etnohistorycznego. Świadczy to o możliwej komplementarności, a nie wykluczaniu się, różnego rodzaju punktów widzenia w prezentacji dziejów chrystianizacji kanadyjskiej Ludności Rodzimej. Refleksja ottawskiego profesora przypomina także o konieczności przyznania właściwego miejsca kompetentnej analizie relacji katolicko-protestanckich w kontekście historii misji.

Trudno byłoby w pełni, a zarazem zwięźle, przedstawić specyfikę dokonań autorów, którzy w podobny sposób – opierając się głównie na klasycznej metodzie historycznej – w ostatniej dekadzie XX w. i pierwszych latach XXI w. ubogacili historiografię misji w Kanadzie. Wspólnym mianownikiem ich działalności naukowej była zapoczątkowana w 1986 r. przez kanadyjskich oblatów inicjatywa badawcza poświęcona historii zgromadzenia na kanadyjskim północnym zachodzie, tzw. *Western Oblate History Project*. Celem projektu było udokumentowanie – poprzez serię krytycznych naukowych opracowań – historii oblatkich misji w zachodniej i północnej Kanadzie. W ramach ogólnie zakreślonych zainteresowań badawczych mieściły się tu studia nad rozwojem struktur i zarządzaniem misjami, opracowania tematyczne oraz biografie. Badacze mieli mieć swobodę w doborze właściwej sobie metody analizy historycznej. Dla potrzeb projektu powołano także do życia kompanię wydawniczą, Western Canadian Publishers, która miała wydawać owoce wspomnianych poszukiwań w porozumieniu z University of Alberta Press w Edmonton⁸⁰⁹. W realizację tych założeń włączyli się wspomniani Robert Choquette i Raymond Huel – długoletni główny redaktor wydawnictw powstających w ramach projektu – ale także szereg innych autorów, zwłaszcza o. Donat Levasseur OMI, Martha McCarthy i ks. Vincent McNally.

Poza pracą o. Levasseura OMI, który nie zamierzał włączać się do współczesnej debaty nad różnymi kontrowersyjnymi aspektami dziedzictwa dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych misji w Kanadzie, pozostali autorzy – każdy na swój sposób – podjęli się krytycznej oceny działalności oblatów w świetle najnowszej wiedzy hi-

⁸⁰⁸ C. CHAMPAGNE OMI, [Recenzja], *SCHEC Etudes d'histoire religieuse* 62(1996), s. 110.

⁸⁰⁹ Zob. R.J.A. HUEL, *Introduction/Présentation*, WOS 1, Edmonton 1990, s. 1-14. w latach 1989-1999 odbyło się też kilka sesji naukowych, z których materiały opublikowano w pięciu tomach *Western Oblate Studies*. Zob. także: R.J.A. HUEL, *Introduction*, w: D. LEVASSEUR OMI, *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*, s. VII-XII; G. LACOMBE, *Projet d'histoire des Oblats dans l'Ouest canadien*, s. 273-284.

storycznej bądź etnologicznej oraz odpowiadających im metodologii. Dość znaczne różnice, widoczne przy zestawieniu efektów końcowych ich poszukiwań, rodzą pytanie co do ogólnego rozumienia historii misji – jako *spotkania* bądź *konfliktu*.



Martha McCarthy
[M. McCarthy]

Wartość podejścia interdyscyplinarnego widoczna jest zwłaszcza w studium Marthy McCarthy, bardziej niż pozostałe zainspirowanym metodą etnohistoryczną⁸¹⁰. Relacje między misjonarzami a trzema pokoleniami Indian Dene autorka przedstawiła, używając terminologii spotkania i dialogu, jednocześnie podkreślając ich dynamikę oraz wielopłaszczyznowość. W ten sposób zakwestionowała wystarczalność prac koncentrujących się na jednym tylko aspekcie tych wzajemnych kontaktów. W jej opinii historycy Kościoła nazbyt często poświęcali uwagę wyłącznie procesowi przekazywania chrześcijaństwa, pomijając konsekwencje społeczne i kulturowe misji. Podobnie badacze zainspirowani myślą antropologiczną upraszczali

obraz przeszłości, rozpisując się szeroko o „narzucaniu cywilizacji europejskiej” Autochtonom, przy całkowitym i nieuzasadnionym wykluczeniu możliwości prawdziwej akceptacji chrześcijaństwa przez Ludność Rodzimą⁸¹¹. Autorka ze swej strony podkreśliła rzeczywisty charakter dialogu, jaki nawiązali misjonarze i Indianie na płaszczyźnie religijnej. Zgadza się z faktem, że na tym nie kończyła się praca oblatów, że na wielu płaszczyznach decydowali oni o rozwoju misji bez udziału przedstawicieli miejscowych społeczności. Jednocześnie twierdzi, iż celem ich przybycia na północ było propagowanie Ewangelii, a nie europejskiej cywilizacji, która w swej zsekularyzowanej formie okazywała się nieraz dalsza od chrześcijaństwa niż tradycyjny styl życia Ludności Rodzimej. Poza tym w latach 1847-1921 bezpośrednie oddziaływanie białego społeczeństwa nie było tak bardzo odczuwalne na rdzennych terytoriach Dene. Ostatecznie nawet jeśli Autochtoni niewiele mogli zrobić dla powstrzymania ekspansji społeczności napływowych na kontynencie amerykańskim, byli w pełni wolni w kwestii akceptacji bądź odrzucenia religijnych propozycji misjonarzy. Integrując chrześcijaństwo w ramach

⁸¹⁰ Zob. M. McCARTHY, *From the Great River to the Ends of the Earth*.

⁸¹¹ Zob. tamże, s. XX-XXII.

własnych potrzeb duchowych, spontanicznie dokonywali swoistej inkulturacji przesłania misjonarzy, o którym trudno byłoby mówić, że naruszył ich kulturę i tożsamość⁸¹². Autorka podkreśla więc inicjatywę i odpowiedzialność Amerindian, w stopniu rzadko spotykanym w nowszej historiografii misji. Zgodnie też z wcześniejszą sugestią, by we współczesnych badaniach poszukiwać adekwatnego poznania motywów i mentalności każdej ze stron wzajemnych relacji, poświęca tyle samo miejsca adresatom działalności misyjnej, co odpowiedzialnym za nią misjonarzom.

Od tych ostatnich nie oczekuje zdystansowania się od kulturowych i eklezjalnych uwarunkowań XIX w. Oceniając ich zaangażowanie ewangelizacyjne, pozostaje na gruncie jego bezpośredniego kontekstu historycznego, nie utożsamiając potencjalnych skutków misji – widzianych często w optyce specyficznej teorii kultury – ze świadomymi celami instytucji i reprezentujących je jednostek. O ile więc Choquette sugerował, iż misjonarze po części dążyli do „zgnięcia” indiańskiej kultury⁸¹³, McCarthy patrzyła na ich aktywność pod innym kątem. Przyznała, iż oblaci nie czuli potrzeby adaptacji doktryny katolickiej do rodzimych form duchowości. Jej zdaniem wynikało to z pozytywnego przekonania o uniwersalności chrześcijaństwa, a nie negatywnego dążenia do destrukcji społeczeństw Autochtonów. Tożsamość form wyznawania wiary, niezależnie od odmienności kontekstu kulturowego, była postrzegana wówczas jako wartość. Indianie Dene mieli być więc włączeni do szerszej społeczności Kościoła, który sam w sobie stanowił specyficzną kulturę, z największym udziałem elementu europejskiego. W XIX w. nie dostrzegano jednak wprost tej zależności⁸¹⁴.

Wydaje się, iż historię misji według McCarthy, przynajmniej w granicach zakresłonych we wspomnianej pracy, można ująć za pomocą kategorii *spotkania*. Przypomina ona rodzaj interpretacji procesu nawrócenia Inuitów centralnej i wschodniej Arktyki kanadyjskiej, przyjęty w omawianej wyżej publikacji Laugranda. Co ciekawe, w obu opracowaniach górną granicą chronologiczną jest moment większego zaangażowania administracji państwowej na danym obszarze⁸¹⁵. Zmiany kulturowe, mało zauważalne w okresie wczesnej działalności misyjnej, nabierają tempa właśnie w momencie zwiększenia ingerencji czynników rządowych i cywilnych na dalekiej północy Kanady, kreujących stopniowo nowy kontekst społeczny dla działalności Kościoła.

⁸¹² Tamże, s. XVIII.

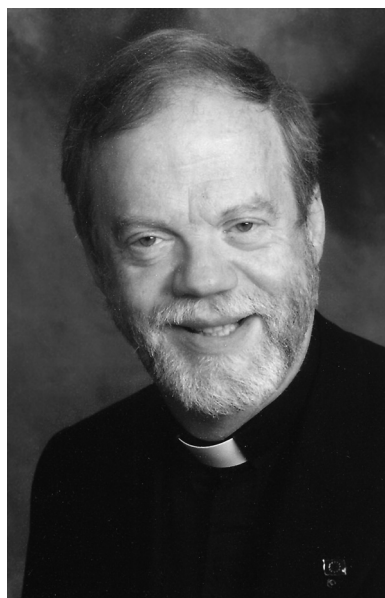
⁸¹³ R. CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, s. 234-236.

⁸¹⁴ M. MCCARTHY, *From the Great River to the Ends of the Earth*, s. 74.

⁸¹⁵ Dla Arktyki kanadyjskiej jest to rok 1940, dla subarktycznych obszarów zamieszkałych przez Indian Dene – 1921.

Kategoria *spotkania* ma wydźwięk pozytywy. Pojęcie to nie przesądza o sukcesie misyjnym, lecz raczej wskazuje na ogólny charakter procesu chrystianizacji. Przeciwnieństwem byłaby tu kategoria *konfliktu*, sugerująca negatywny dla obu stron wymiar relacji międzykulturowych, zaistniałych w ramach prowadzonej działalności ewangelizacyjnej.

Ów drugi aspekt dziejów misji w Kanadzie podkreśla opublikowana w 2000 r. praca ks. Vincenta Josepha McNally'ego (ur. 1943), *The Lord's Distant Vineyard*. Jest to kolejna publikacja wydana w ramach serii *Western Oblate History Project*. Autor jest księdzem kanadyjskiej diecezji Victoria oraz profesorem historii Kościoła w seminarium duchownym w Hale Corners, Wisconsin (*Sacred Heart School of Theology*). Jak zauważono w jednej z recenzji – „nie ma w tej historii bohaterów, są jedynie nieoświeceni i uparci misjonarze, służalcze zakonnice, niekompetentni i podstępni biskupi, zeświecczeni biali bardziej troszczący się o pieniądze niż o wiarę oraz prześladowani i krzywdzeni Autochtoni”⁸¹⁶. Sam autor deklaruwał w przedmowie, iż pragnie zaprezentować czytelnikom profesjonalne studium historii Kościoła w Kolumbii Brytyjskiej, dalekie od dotychczasowych apologetycznych narracji reprezentujących wyznaniowy punkt widzenia.



Ks. Vincent Joseph McNally
[V.J. McNally]

Dzieje misji w tym regionie Kanady posiadają własną specyfikę, uwarunkowaną zarówno wyjątkową złożonością etniczną i kulturową Kolumbii Brytyjskiej, jak też i jej odmienną od reszty kraju historią społeczno-polityczną oraz kościelną. Ów kontekst sam w sobie mógłby tłumaczyć sposób interpretacji przyjęty przez autora. Jednocześnie nie bez wpływu na całość narracji pozostają jego teoretyczne założenia, wynikające z szerszej refleksji nad postulowanym sposobem badania i prezentowania historii Kościoła. W przypadku McNally'ego jej krytyczne analizowanie oznacza przede wszystkim odpowiednie uwzględnienie „ciemnej” strony tych dziejów. Gotowość podjęcia takiej analizy zdaniem autora wyróżnia naukową historiografię kościelną⁸¹⁷.

⁸¹⁶ Zob. W. PLATT, [Recenzja], „University of Toronto Quarterly” 72(2002/2003).

⁸¹⁷ V.J. McNALLY, *The Lord's Distant Vineyard*, s. XV-XVI. Zob. także: V.J. McNALLY, *A Lost*

Punktem wyjścia tego rodzaju analizy jest stwierdzenie współczesnego kryzysu chrześcijaństwa w zachodnim świecie. Ponieważ każde zjawisko społeczne ma swoje przyczyny, historia może dostarczyć faktów potwierdzających stopniowe porzucanie właściwej Kościołowi misji, które skutkuje dziś obojętnością wobec jego istnienia. Misja ta pierwotnie miała polegać na stanowieniu „kontrkulturowej siły skłaniającej społeczeństwo do większej sprawiedliwości, współczucia, prawdy i jedności – i to dzięki, a nie na przekór, istniejącej w nim różnorodności”⁸¹⁸. Proces przeciwny, zdaniem autora, rozpoczął się wraz z przyznaniem chrześcijaństwu uprzywilejowanej pozycji w ramach Cesarstwa Rzymskiego w IV w. Przyczyniło się to do zniszczenia dotychczasowego „zdrowego” społecznie pluralizmu religijnego i zaowocowało w Kościele wszechobecnym poczuciem wyższości oraz pogardą wobec tradycji kulturowych i religijnych niechrześcijan. W ten sposób chrześcijaństwo położyło najpierw fundament dla przyszłego antysemityzmu, a z czasem usprawiedliwiło także kilkaset lat narzucania zachodniej kultury ludom rodzimym obu Ameryk, dokonywanego w imię propagowania jedynej prawdziwej wiary⁸¹⁹.

Na tak zarysowanym tle historycznym ukazane zostały dzieje Kościoła katolickiego w Kolumbii Brytyjskiej w XIX i początkach XX w. Autor nie szczędzi słów krytyki postawie wybranych misjonarzy. W sposób typowy dla całości swej pracy McNally przedstawił więc pierwszego biskupa diecezji Victoria, Modeste’a Demersa, jako obciążonego szczególną kulturową ślepotą, poszczególnych misjonarzy – czy to diecezjalnych, czy oblatów – jako nierzadko bardziej przejętych rozgłosem wokół własnych osób oraz możliwym dzięki temu profitom niż rzeczywistym dobrem Ludności Rodzimej. Diecezjalny kapłan i misjonarz na Wyspie Victorii, August Joseph Brabant, pracujący tam przez większość swego życia, miał „zasłużyć się” dla Indian przede wszystkim jako sprawca epidemii ospy. Z kolei Autochtoni (zwłaszcza Sechelt, Salish, Stó: lô, Hesquiat), jeśli nie stali się jeszcze nominalnymi chrześcijanami, byli wciąż narażeni na zorganizowane katolickie akcje ewangelizacyjne, w praktyce równe kampaniom na rzecz europejskiej akulturacji, mającej na celu całkowite

Opportunity? A Study of Relations Between the Native People and the Diocese of Victoria, WOS 2, Lewiston, Queenstown 1992, s. 160-161.

⁸¹⁸ V.J. McNALLY, *The Lord’s Distant Vineyard*, s. XVI.

⁸¹⁹ Zob. tamże, s. 34-35; V.J. McNALLY, *A Lost Opportunity?*, s. 160. W swym artykule autor stwierdził: „For almost five centuries most Christian missionaries considered it their duty to impose a Christian version of western culture, along with their denominational interpretation of the Gospel, upon the Native peoples of Americas”.

zniszczenie tradycyjnego społeczeństwa. W tym kontekście zostać chrześcijaninem tak naprawdę znaczyło przestać być sobą⁸²⁰.

Jak zatem widać, autor zdecydował się poświęcić szczególną uwagę ceniom historii katolickich misji i konsekwentnie zasadę tę stosował w swej pracy. Ten sposób pisania historii Kościoła ma w przypadku McNally'ego głębsze podstawy teoretyczne niż sama refleksja nad naukowymi wymogami kościelnego piśmiennictwa. Kilkakrotnie nawiązał on wprost do współczesnej myśli teologicznej, zwłaszcza do teologii wyzwolenia, widząc w niej motor inspirujący nowe spojrzenie na Kościół i jego przeszłość⁸²¹. Wśród źródeł inspiracji autora znalazły się także wypowiedzi papieża Jana Pawła II odnośnie potrzeby uznania przez Kościół błędów przeszłości oraz oficjalne przeprosiny skierowane w 1991 r. przez oblatów pod adresem Autochtonów Kanady. Pozwala to na dostrzeżenie rzeczywistego wkładu nowych idei teologicznych w przełom historiograficzny widoczny w niektórych publikacjach poświęconych dziejom misji w Kanadzie końca XX w.

4.6. Wkład współczesnej teologii do interpretacji dziejów misyjnych

Przez „współczesną” teologię rozumie się tu teoretyczne zaplecze ogółu inicjatyw kościelnych w Kanadzie w ostatnich dziesięcioleciach XX w., podejmowanych z myślą o krytycznej ewaluacji dziejów katolickich misji oraz wyrażających pragnienie odnowienia relacji z Ludnością Rodzimą w oparciu o szczerzy dialog i pojednanie.

Z pewnością udział autorów kościelnych w kreowaniu nowego sposobu interpretowania dziejów misji w Kanadzie nie może być porównany do roli odgrywanej na tej płaszczyźnie przez antropologów czy socjologów. Prace historyczne publikowane przez badaczy, którzy posiadaliby przynajmniej podstawowe wykształcenie teologiczne, są stosunkowo nieliczne albo pozbawione bardziej rozbudowanych wątków teoretycznych. Jak zostało to ukazane wyżej, najlepiej przygotowani autorzy kościelni drugiej połowy XX w. koncentrowali się na poprawnym od strony metody historycznej ustaleniu faktów, a nie na ich interpretowaniu. Wyjątkiem byłaby omówiona publikacja Vincenta J. McNally'ego, w której refleksje natury teologicznej warunkowały w pewnym stopniu ocenę faktów. Chcąc zatem odpowiedzieć sobie na pytanie o wkład współczesnej teologii w nowe spojrzenie na przeszłość misji w Kanadzie,

⁸²⁰ Zob. V.J. McNALLY, *The Lord's Distant Vineyard*, s. 44-45, 53-54, 77-78, 108-109.

⁸²¹ Tamże, s. 33-34; V.J. McNALLY, *A Lost Opportunity?*, s. 160.

należy skoncentrować się nie tyle na konkretnych pracach historycznych, co raczej na inicjatywach teologów, w ramach których dochodzi do głosu krytyczna refleksja historyczna.

Podstawowym impulsem do nowego spojrzenia na przeszłość misji był rozwój studiów misjologicznych w pierwszych dekadach XX w.⁸²² Dzięki nim zaczęto systematyzować i pogłębiać katolickie nauczanie – często wcale nienowe – o teologicznych podstawach, metodach i celach działalności ewangelizacyjnej. Przyniosło to owoce w postaci oficjalnych dokumentów soborowych oraz papieskich, które z kolei nierzadko inspirowały dalsze poszukiwania teologiczne. Najważniejsze płaszczyzny refleksji, pogłębionej lub zapoczątkowanej na tym gruncie, dotyczyły koncepcji Kościoła lokalnego, relacji między chrześcijaństwem a kulturami rodzimymi oraz dialogu międzyreligijnego.

Najbardziej owocny okres dla rozwoju tego rodzaju piśmiennictwa rozpoczął się w początkach lat siedemdziesiątych XX w. Katolicką Ludność Rodzimą Kanady szacowano wtedy na około 150 tysięcy⁸²³. Według ówczesnych raportów wchodziła ona w swoisty kryzys przywiązania do chrześcijaństwa i Kościoła. Wśród możliwych przyczyn takiego stanu rzeczy wymieniano przede wszystkim zmieniającą się sytuację społeczną – częstsze migracje Autochtonów do większych miast, pogłębiające się doświadczenie alienacji kulturowej, zagubienie w świecie materializmu i techniki, kontakty z niewierzącymi w środowiskach pluralistycznych, pragnienie powrotu do tradycyjnej duchowości, sekularyzację, utratę przez Kościół dotychczasowych form oddziaływania społecznego, przejętych przez służby cywilne. Jednocześnie stopniowo uświadamiano sobie możliwe uwarunkowania wewnątrzkościelne, zwłaszcza brak edukacji religijnej dopasowanej do potrzeb Autochtonów oraz utożsamianie chrześcijaństwa z kulturą zachodnią. W celu zaradzenia tym zjawiskom zalecano przede wszystkim wyrzeczenie się wszelkich form dotychczasowego paternalizmu,

⁸²² Zostały one zainicjowane w Niemczech. Do ich pionierów należeli: o. Robert Streit OMI (1875-1930), o. Friedrich Schwager SVD (1876-1929), ks. Joseph Schmidlin (1876-1944). Pierwsza katedra misjologii powstała w 1914 r. w Münster. Pierwsza katedra misjologii w Kanadzie powstała w 1931 r. w Ottawie. W 1948 r. rozpoczął działalność Instytut Misjologii na Uniwersytecie Ottawskim. Zob. J. METZLER OMI, *La Santa Sede e le missioni*, s. 78-86. Po przekazaniu Uniwersytetu Ottawskiego przez oblatów państwu, instytut włączony został w struktury oblatckiego Uniwersytetu św. Pawła w Ottawie. Zwięźle historię powstania i rozwoju instytutu przedstawia artykuł: F. JETTE OMI, *De la mission il y a 40 ans à la mission aujourd'hui*, „Kerygma” 22(1988), s. 209-222.

⁸²³ Zob. H. GOUDREAULT OMI, *Étude sur l'effort missionnaire de l'Eglise canadienne auprès des Indiens et des Esquimaux du Canada*, s. 106-107.

a w zamian powierzenie Ludności Rodzimej coraz większej odpowiedzialności za własne wspólnoty kościelne⁸²⁴. Niezwykle pilną potrzebą okazała się formacja katechetów bądź stałych diakonów, którzy nie byłoby już tylko pomocnikami misjonarzy, lecz zdolnymi do samodzielnej pracy liderami miejscowego Kościoła.

W kontekście tego rodzaju praktycznych rozważań pastoralnych pojawiała się nierzadko refleksja nad historycznymi uwarunkowaniami poszczególnych etapów ewangelizacji Autochtonów w Kanadzie. Punktem wyjścia była tu – dokonywana zwykle z perspektywy współczesnych problemów – ocena misji w Kanadzie jako „niedokończona”⁸²⁵.

Nie budzi wątpliwości fakt, iż przez wiele dziesięcioleci chrystianizacja była zależna od europejskiej myśli społeczno-politycznej, traktującej kulturę i cywilizację starego kontynentu jako wzór i cel rozwoju wszelkich społeczeństw. Ów europejski balast cywilizacyjny ostatecznie sprowadził ewangelizację do postaci odczuwalnego dziś dylematu – *być Indianinem czy być chrześcijaninem?* Jednocześnie jest możliwe, iż w czasie historycznych początków chrystianizacji ta alternatywa nie była aż tak odczuwalna, zwłaszcza w odleglejszych rejonach Kanady.

Oprócz uwarunkowań społeczno-politycznych istniały także czysto kościelne, w postaci właściwego danej epoce rozumienia celów misji oraz stosunku chrześcijaństwa do innych tradycji religijnych. W dokonywanych z punktu widzenia nauczania soboru watykańskiego II (1962-1965) ocenach historii zwracano coraz więcej krytycznej uwagi na dotychczasowe formy misyjnej działalności Kościoła. Początki tego rodzaju wrażliwości należy jednak datować już na okres międzywojenny, kiedy to w kręgach teologów coraz bardziej zaczynała torować sobie drogę doktryna o możliwości zbawienia ludzi dobrej woli, szczerze szukających prawdy w oparciu o właściwe danej kulturze tradycje religijne. Rodziła się także nowa koncepcja misji, która ukazywała chrystianizację jako wielostopniowy proces, nie tyle już *nawracania pogan*, co raczej zakładania, młodości, wzrostu i dojrzałości Kościoła lokalnego, zakorzenionego w kulturze narodu, który go przyjmuje. W konsekwencji zaczęto wyraźniej dostrzegać

⁸²⁴ Podobny proces dokonywał się wówczas także w wymiarze cywilno-społecznym. Kanadyjscy Indianie pragnęli zwłaszcza przejąć kontrolę nad systemem edukacji własnych dzieci i młodzieży. Organizacja National Indian Brotherhood w 1972 r. opublikowała swe dezyderaty pod tytułem: „Indian Control of Indian Education”. Rząd kanadyjski w odpowiedzi zadeklarował swą wolę stopniowego spełniania tych postulatów. Zob. S. LAVOIE OMI, *Who Leads the Leaders?*, „Kerygma” 25(1991), s. 48.

⁸²⁵ Zob. L. NOBERT, *L'Eglise amérindienne*, „Kerygma” 18(1984), s. 165-166; A. PEELMAN OMI, *L'Esprit est amérindien*, s. 111.

błędy popełniane dotychczas przez ludzi Kościoła w stosunku do rodzimych kultur i tradycji religijnych⁸²⁶.

Świadomość zależności stylu prowadzenia misji od jej zaplecza teologicznego umożliwiła polemikę z niektórymi radykalnymi ocenami dziejów chrystianizacji, dokonywanymi w sposób ewidentnie anachroniczny. Nie prowadziła jednak nigdy do prób pisania apologii historycznych form kościelnego zaangażowania wśród Autochtonów. Przeciwnie, wydaje się, że to sami misjonarze często byli pierwsi w krytycznej ocenie swej dotychczasowej pracy z Ludnością Rodzimą oraz jej rezultatów⁸²⁷.

Jak echo powracała choćby kwestia braku rodzimego kleru, bez którego nie można mówić w pełnym tego słowa znaczeniu o „Kościele lokalnym”. Podawano wówczas na cały okres misji w Kanadzie następujące dane: 2 księży diecezjalnych Metysów, 10 księży oblatów (6 Metysów i 4 Indian), po 1 księdzu pochodzenia indiańskiego u jezuitów i kapucynów, 6 braci zakonnych oblatów (1 Metys i 3 Indian, 2 Inuitów). Ponadto wyliczono ok. 29 siostr zakonnych pochodzenia rodzimego w różnych zgromadzeniach. Należy nadmienić, że do tej statystyki włączano osoby, które przynajmniej rozpoczynały formację kapłańską lub zakonną. Duży procent tego przygotowania nie kończył, wracając do swych środowisk⁸²⁸.

Analizując przyczyny niepowodzenia na tym polu, wskazywano na konkretne niedomagania dawnej metody misyjnej. Kanadyjski oblat, o. Jaques Johnson OMI (ur. 1937), znany z licznych publikacji poświęconych tej problematyce, za główną przeszkodę na drodze do uzyskania rodzimych powołań uznał niewłaściwy model Kościoła, który przez kilka pokoleń usiłowano krzewić wśród Autochtonów. Rodzime praktyki religijne, interpretowane jako zabobony, były wykorzeniane i zastępowane „religią białego człowieka”. Choć wielu Autochtonów przyjmowało chrześcijaństwo, trwałość ich zaangażowania była nie do przewidzenia. Instytucje misyjne naruszały spójność kultur rdzennych mieszkańców Kanady także poprzez nadmierną ingerencję w życie rodziny, zwłaszcza w okresie funkcjonowania szkół rezydencjalnych. W ten sposób doprowadzono do ukształtowania Kościoła jako ro-

⁸²⁶ Zob. F. JETTE OMI, *De la mission il y a 40 ans à la mission aujourd'hui*, s. 211-212.

⁸²⁷ Por. r. LECHAT OMI, *Christianisation du peuple Inuit*, „Kerygma” 8(1974), s. 72-86; R. LECHAT OMI, *Accusés, levez-vous! Les missionnaires chrétiens sont-ils coupables de génocide culturel chez les Inuit?*; R. LECHAT OMI, *La réception du concile chez les Inuit*, „Mission” 10(2003), s. 247-260.

⁸²⁸ Zob. H. GOUDREAULT OMI, *Étude sur l'effort missionnaire de l'Eglise canadienne auprès des Indiens et des Esquimaux du Canada*, s. 120-122; J. JOHNSON OMI, *Kisemanito Centre Training Native Men for the Priesthood*, s. 111.

dzaju „agencji pomocy społecznej” (*welfare Church*), w którym wszystko podawano Autochtonom w gotowej postaci, nie oczekując od nich aktywnego uczestnictwa, zaangażowania i odpowiedzialności. Był to swoisty – jak pisał Johnson – „kolonializm sfery duchowej”⁸²⁹.

Poza kwestią braku rodzimego kleru krytyczna ocena historii pojawiała się także przy okazji refleksji misjologów nad dostrzegalnym dziś wyraźnie społeczno-politycznym wymiarem misji⁸³⁰. Jest on związany ze specyficzną sytuacją tych grup Ludności Rodzimej, które egzystują nadal w ramach postkolonialnych wieloetnicznych państw. Sytuację tę postrzega się nieraz jako stan swoistej „wewnętrznej” kolonizacji. Na problem ów zwrócono po raz pierwszy baczniejszą uwagę w latach siedemdziesiątych XX w., kiedy to przedstawiciele części amerykańskich Autochtonów zaczęli domagać się na forum międzynarodowym uznania ich statusu jako suwerennych narodów, wraz z prawem do samostanowienia na tradycyjnych terytoriach⁸³¹. Analiza teologiczna w tym kontekście dotyczyła wszelkich współczesnych przykładów ekonomicznego i socjalnego upośledzenia, opresji i dyskryminacji ludności „Trzeciego” i „Czwartego Świata”. Pytając o ich genezę dociekała także znaczenia historycznych relacji między misjami katolickimi a kolonializmem. Pierwszym owocem tych refleksji była nierzadko radykalna reinterpretacja dziejów chrystianizacji, dostrzegająca we współpracy rządów kolonialnych i Kościoła niedopuszczalną sakralizację „struktur nierówności i niesprawiedliwości”. Tego rodzaju nowa ewaluacja stała się możliwa dopiero dzięki głębszemu zrozumieniu historycznego i sakramentalnego wymiaru Kościoła, któremu dotąd nie poświęcano tak wiele uwagi. Uznanie historycznych błędów nie jest jednoznaczne z wykluczeniem istnienia jakiegokolwiek dobra w dziejach relacji misjonarzy z Ludnością Rodzimą. Ponadto krytyczne spojrzenie na historię nie jest tu celem samym w sobie, lecz jest zawsze ukierunkowane na budowanie lepszych relacji Ludności Rodzimej i Kościoła katolickiego w przyszłości⁸³².

Identycznie jak w przypadku powyższych płaszczyzn refleksji misjologicznej, nowa interpretacja dziejów misji kształtuje się także w kontekście teologii dialogu

⁸²⁹ Zob. tamże, s. 112-113.

⁸³⁰ J.G. GOULET OMI, A. PEELMAN OMI, *La réalité autochtone et la dimension socio-politique de la mission*, s. 150.

⁸³¹ Za przełomowe w tym względzie uważa się postulaty wyrażone przez przedstawicieli amerykańskich Autochtonów na konferencji organizacji pozarządowych w Genewie w 1977 r. Zob. tamże, s. 146-147.

⁸³² Tamże, s. 153, 154.

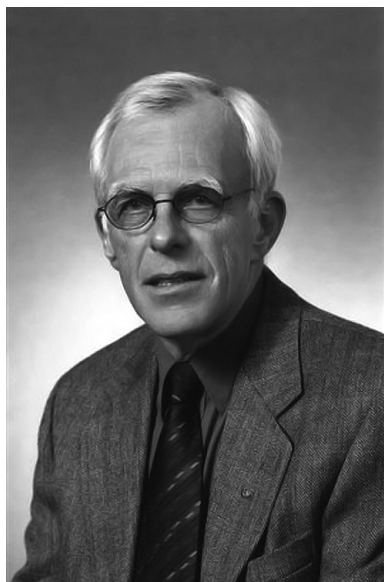
międzyreligijnego, w ramach którego poszukuje się dróg spotkania chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami Amerindian. Koncentruje się ona przede wszystkim na uznaniu historycznego zaniedbania na tym polu, jako na jednym z elementów genezy dzisiejszego kryzysu katolicyzmu w życiu Autochtonów⁸³³.

Konkretnie wymieniany jest częsty indywidualizm misjonarzy, skutkujący paternalistycznym nastawieniem wobec adresatów ewangelizacji, oraz dążenie do „cywilizowania” według wzorca europejskiego, będącego wstępem do właściwej formacji chrześcijańskiej. Po raz kolejny podejmowane w tej kwestii inicjatywy nie wynikają wyłącznie z właściwego dyscyplinom naukowym ich wewnętrznego rozwoju, lecz mają swe źródło w zwiększonej wrażliwości na współczesne witalne potrzeby Ludności Rodzimej. Wielu Autochtonów podkreśla bowiem, iż to właśnie element duchowy i religijny stanowi podstawę renesansu kulturowego ich społeczności, zachęcając przedstawicieli Kościoła do jego aktywnej promocji. Refleksję w duchu dialogu międzyreligijnego w sposób systematyczny pogłębia się w środowisku kanadyjskim poczynając od lat osiemdziesiątych XX w. Formalnie zainicjowana została ona podczas konferencji plenarnej episkopatu Kanady w grudniu 1983 r., kiedy o podjęcie podobnego dialogu zaapelował Harold Cardinal, indiański działacz z Alberty. Do najbardziej zaangażowanych na tym polu teologów należą o. Achiël Peelman OMI (ur. 1942) oraz o. Carl Starkloff SJ (ur. 1933)⁸³⁴.

Za zwieńczenie tego dorobku osadzonego w kontekście poszukiwań teologicznych można uznać oficjalne wypowiedzi przedstawicieli kanadyjskiego Kościoła, adresowane do Ludności Rodzimej i podejmujące wątek dziedzictwa procesu chrystianizacji. Dokonuje się to zwykle w formie uznania odpowiedzialności za brak dostatecznej wrażliwości kulturowej, cechujący niegdyś działalność Kościoła. Nie zrzuca się przy tym całej winy na uwarunkowania dziejowe, ponad które misjonarze nie byli w stanie się wznieść, lecz deklaruje się chęć współpracy z Ludnością Rodzimą w celu jak największej poprawy sytuacji obecnej. Pomimo krytycznego spojrzenia na przeszłość docenia się zaangażowanie setek misjonarzy, szczerze

⁸³³ Zob. A. PEELMAN OMI, *La mission de l'Eglise après Vatican II et les peuples autochtones du Canada*, „Kerygma” 18(1984), s. 17.

⁸³⁴ Zob. A. PEELMAN OMI, *The Native American Christ*, w: *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, red. T. MERRIGAN, J. HAERS, Leuven, Paris, Sterling 2000; A. PEELMAN OMI, *Interreligious Dialogue and Inculturation*, s. 47-71; C. STARKLOFF SJ, *A Theology of the In-Between. The Value of Syncretic Process*; C. STARKLOFF SJ, *Dialogue with Native Religious Traditions: Toward the Local Church*, s. 177-189.



O. Achiel Peelman OMI
[A. Peelman]

pragnących służyć niedysyjszym adresatom ich działalności ewangelizacyjnej. Ponieważ jednak wystąpienia te mają służyć pojednaniu z Autochtonami oraz przyczyniać się do budowania nowego fundamentu wzajemnych relacji, element „uznania win” przeważa nad wątkami pozytywnie rozumianej apologii. Te inicjatywy kościelne sytuują się w kontekście szerszych relacji Autochtonów z kanadyjską administracją cywilną. Są w zamierzeniu formą udziału Kościoła w walce o sprawiedliwe traktowanie Ludności Rodzimej w społeczeństwie kanadyjskim. Odnosząc się krytycznie do zaniedbań ze strony rządu, uznaje się po prostu część odpowiedzialności instytucji misyjnych za współczesną sytuację pierwszych mieszkańców kraju⁸³⁵.

W Kanadzie pierwszym tego rodzaju dokumentem zawierającym element oceny historii był komunikat Kanadyjskiej Konferencji Katolickich Biskupów wydany z okazji Dnia Pracy w 1975 r., *Northern development: At What Cost?* Biskupi pisali w nim: „Jesteśmy gotowi przyznać, że Kościół katolicki także musi spojrzeć na siebie krytycznie. Dostrzegamy teraz, iż przychodząc z kręgu obcej kultury, Kościół mógł przyczynić się do niszczących zmian w kulturze północy”⁸³⁶. Po dwudziestu latach, w przesłaniu kanadyjskich biskupów do Królewskiej Komisji do spraw Ludności Rodzimej (*Royal Commission on Aboriginal Peoples*), pojawiła się jeszcze szersza interpretacja historyczna, ujmująca w skrócie całość relacji Autochtonów z Europejczykami. Według właściwej dla współczesnej historiografii periodyzacji wskazano na przełomowy rok 1812, po którym Amerindianie z partnerów w handlu i wysiłku militarnym stali się „problemem” dla rodzącego się państwa kolonialnego. Choć podstawowym punktem odniesienia dokumentu była polityka administracji rządowej wobec Autochtonów, dostrzeżono też ambiwalentną rolę misjonarzy w dziejach Ludności Rodzimej. Ci ostatni odznaczeni się z jednej strony „szacunkiem, miłością, współczuciem”, i jako tacy zostali często zapamiętani przez Autochtonów, z drugiej

⁸³⁵ Zob. CCCB, *Let Justice Flow Like a Mighty River*, s. 38-42.

⁸³⁶ Zob. CCCB, *Northern development: At What Cost?*, Ottawa 1975, par. 25.

zaś praktykowali „paternalistyczny model posługi charytatywnej, zmierzający czasem do ochrony wolności i praw tubylców, czasem zaś będący formą przymusu i kontroli”⁸³⁷. Stwierdzenia tej natury podsumowuje wydane w maju 1999 r. „Dusz-pasterskie przesłanie do Autochtonów Kanady”, w słowach:

Żyjąc z wami i pośród was od pokoleń, jako duszpasterze jesteśmy świadomi, że romantyczna wizja waszego stylu bycia, typowa dla popularnej kultury masowej, nie odzwierciedla rzeczywistości waszej egzystencji. (...) Pamiętamy także, z głębokim żalem, o tych wymiarach katolickiej historii misji, które zbyttnio utożsały ją z europejskimi siłami ekspansji i asymilacji, przyczyniając się w ten sposób do waszego cierpienia. (...) Choć pozostajemy wdzięczni wobec tych, którzy nas poprzedzili – zwłaszcza wobec tych biskupów, księży, zakonników i pracowników świeckich, którzy oddali swe życie posłudze – uznajemy także błędy, porażki i grzeszność wewnątrz Kościoła, które zagroziły drogę do pełni wolności ewangelicznej. W tym rachunku sumienia Kościołowi katolickiemu towarzyszyły inne wyznania chrześcijańskie. Wszyscy kanadyjscy chrześcijanie wyrazili swe głębokie przeprosiny, które pragną teraz przedłużyć poprzez konkretne uczynki pojednania i sprawiedliwości⁸³⁸.

Jak słusznie zauważono, choć oficjalne wypowiedzi poruszają tematykę dziedzictwa przeszłości, czynią to jednak w sposób zasadniczo *ahistoryczny*⁸³⁹. W zasadzie podobnie można scharakteryzować wątki związane z dziejami misji także w pracach wymienianych wyżej teologów.

Ich celem nie jest analiza konkretnych sytuacji historycznych, lecz podanie ogólnej interpretacji, ukierunkowanej na praktyczny cel odnowienia relacji z Ludnością Rodzimą. Przypominają one wręcz publikacje, które zostały określone wyżej jako „historiografia zaangażowana społecznie”. O ile ta ostatnia wykazywała etnocentryzm misjonarzy, studia wyrosłe na gruncie teologicznym pragną w odpowiedzi uznać błędy Kościoła, lecz jednocześnie zaprosić do współpracy w celu ich naprawienia. Nawet jeśli nazwać je *ahistorycznymi*, owe oficjalne „*mea culpa*” instytucji kościelnych stanowią interesującą z punktu widzenia metodologii historii formę piśmiennictwa. Można zapytać przede wszystkim o związek między tego rodzaju interpretacjami a metodą pracy historycznej. Jak dotąd problem ich wzajemnego warunkowania się nie został systematycznie podjęty na gruncie historii Kościoła⁸⁴⁰.

⁸³⁷ CCCB, *Let Justice Flow Like a Mighty River*, s. 13-19.

⁸³⁸ CCCB, *Rediscovering, Recognizing and Celebrating the Spiritual Heritage of Canada's Aboriginal Peoples*.

⁸³⁹ R. CARNEY, *The Native-Wilderness Equation: Catholic and Other School Orientations in the Western Arctic*, CCHA Study Session 48(1981), s. 61-77.

⁸⁴⁰ Ciekawa propozycja refleksji nad tym zagadnieniem znajduje się w opracowaniu: L. ACCATOLI, *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, tłum. A. Dudzińska-Facca,

Jednocześnie skrajnie przeciwne reakcje choćby na przeprosiny kanadyjskich oblatów skierowane pod adresem Ludności Rodzimej w 1991 r. wskazują na jego aktualność. Dokonując aktu przeprosin, przewodniczący konferencji oblatkich prowincjałów Kanady, o. Douglas Crossy OMI, występujący w imieniu 1200 swych współbraci pracujących w tym kraju, powiedział m.in.:

Przepraszamy za nasz udział w kulturowym, etnicznym, językowym i religijnym imperializmie, który był częścią mentalności Europejczyków spotykających po raz pierwszy Ludność Rodzimą i który przenikał sposób traktowania Autochtonów Kanady przez rządy i Kościoły. (...) Uznajemy, że wiele problemów dręczących dziś rodzime wspólnoty – wysokie bezrobocie, alkoholizm, rozkład rodziny, przemoc domowa, samobójstwa, brak zdrowego poczucia własnej wartości – jest nie tyle rezultatem osobistej porażki, co raczej skutkiem wieków systematycznego imperializmu. (...) Za udział, jaki wzięliśmy – jakkolwiek naiwna i nieświadoma mogła być ta współpraca – w tworzeniu i utrzymywaniu systemu pozbawiającego innych nie tylko ich ziem, ale też ich kulturowych, językowych i religijnych tradycji, szczerze przepraszamy. (...) Tysiące osób działało w oparciu o tę mentalność i oddało życie, poświęcając się ideałowi, który, choć szczerzy w zamierzeniu, okazał się naiwnie powiązany z pewnym kulturowym, religijnym, językowym i etnicznym kompleksem wyższości. (...) Historia po części surowo oceniła ich wysiłki, ukazując, jak bardzo, pomimo szczerości i prawdziwego poświęcenia, ich działania były czasem naiwne i pozbawione szacunku dla tradycji drogich innym ludziom. (...) ⁸⁴¹

Jak widać, tekst przeprosin zawiera bardzo zdecydowaną ocenę przeszłości, w tak radykalnej formie rzadko spotykaną w opracowaniach ściśle historycznych. Z tego też względu w komentarzach, nie tylko ze strony samych oblatów, krytykowano jego ostry ton, nieodpowiadający duszpasterskiej naturze zgromadzenia zakonnego. Niektórzy stwierdzili wprost, iż przeprosiny wydały się w treści, formie i celu wystąpieniem politycznym, dalekim od bardziej stonowanego i wyważonego tekstu homilii wygłoszonej tego samego dnia – tuż przed aktem przeprosin – także podejmującej krytyczną ocenę przeszłości misji w Kanadzie. W konsekwencji to, co pozostawało w publicznej świadomości, to wina misjonarzy, a nie próba wyjaśnienia ich działalności oraz ich dążenie do pojednania i konstruktywnej współpracy. Ponadto uznano, iż określenie tysięcy misjonarzy jako „naiwnych” w swej działalności ubliża zarówno im samym, jak i pokoleniom Autochtonów, którzy zdecydowali się im zaufać ⁸⁴². Wskazywano ponadto na nieuprawnione formułowanie przeprosin „w imie-

Kraków 1999. Autor pisał m.in.: „Dla wielowiekowej instytucji, jaką jest Kościół katolicki, nie ma nic trudniejszego niż „rozrachunek” z własną historią, czyli własnym wizerunkiem”. Tamże, s. 8-9.

⁸⁴¹ Zob. D. CROSBY OMI, *An Apology to the First Nations of Canada. On behalf of the 1200 Missionary Oblates of Mary Immaculate living and ministering in Canada*, „Kerygma” 25(1991), s. 129-133.

⁸⁴² Zob. L. CASTERMAN OMI, *A Reaction to the Apology of the Oblates*, s. 145-149.

niu” misjonarzy, z którymi się nie konsultowano i którzy nie wyrazili swej zgody na takie ich zbiorowe wykorzystanie⁸⁴³. Co także istotne, w osobistych uwagach wobec autorów przeprosin pojawił się zarzut nieświadomości warunków, w jakich prowadzone były misje, a zatem brak znajomości podstawowego historycznego kontekstu danych wydarzeń przy ich osądzaniu. Inni duchowni z kolei, komentując krytyczne głosy wobec aktu przeprosin, uznali je za formę zaprzeczania przeszłości (*denial of the past*) i niedopuszczalną – choć ich zdaniem typową w Kościele – próbę przemilczania własnych błędów⁸⁴⁴. Cała ta dyskusja potwierdza raz jeszcze konieczność teoretycznego pogłębienia aspektów procesu „rozliczania się z przeszłością” czy też „leczenia pamięci historycznej”, zapoczątkowanego w Kościele katolickim po soborze watykańskim II.

Z powyższych rozważań wynika, iż udział refleksji teologicznej w kształtowaniu współczesnej historiografii dziejów misji w Kanadzie jest znaczny. Można nawet uznać, iż stanowi ona jedno ze źródeł „przełomu” w badaniach nad historią chrystianizacji Ludności Rodzimej, owocującego licznymi reinterpretacjami tej płaszczyzny wzajemnych kontaktów społeczności euroamerykańskiej z Autochtonami w Kanadzie. Poszukiwania teologiczne, poczynawszy od lat siedemdziesiątych XX w., sprzyjają zdecydowanym i jednoznacznym ocenom historii Kościoła. Dokonuje się ich wszak nadal z myślą o odnowieniu i kontynuacji zaangażowania misyjnego w środowiskach Ludności Rodzimej, a więc po części w celach praktyczno-duszpasterskich.

Biorąc pod uwagę bogactwo idei zawartych w dotychczas zaprezentowanym dorobku historiograficznym, pozostaje zapytać o możliwe teoretyczne implikacje powyższych rozważań dla dalszych badań historii misji.

⁸⁴³ Zob. W.H. WOESTMAN, *On Behalf of...*, „Kerygma” 25(1991), s. 157-158.

⁸⁴⁴ Zob. V.J. McNALLY, *The Lord's Distant Vineyard*, s. 393.

ROZDZIAŁ 5

REFLEKSJE NAD HISTORIOGRAFIĄ DOTYCZĄCĄ SPOTKANIA KULTUR

Historiografia dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych misji w Kanadzie przeszła pewną jasno rysującą się drogę rozwoju – od indywidualnych przekazów misjonarzy, poprzez coraz większe generalizacje i syntezy, stopniowo koncentrujące się na faktografii, aż po ponowne zawężenie perspektywy i jednoczesny powrót nadbudowy interpretacyjnej, pragnącej ująć całą komplikację ludzkiego doświadczenia relacji misjonarzy i Autochtonów Kanady. Tak bogata spuścizna literacka i naukowa, odpowiadająca równie złożonym przemianom rzeczywistości społeczno-politycznej, skłania do podjęcia refleksji nad wartością poszczególnych etapów zaprezentowanej ewolucji piśmiennictwa historycznego.

5.1. Ocena dorobku historiografii

Podstawowym zagadnieniem jest w tym przypadku pytanie o kryterium oceny rozwoju historiografii. Od odpowiedzi będzie zależało uznanie pewnych osiągnięć piśmiennictwa historycznego za „sprawdzone” i wartościowe, innych za wątpliwe lub wręcz prowadzące w ślepą uliczkę. Problem ów można skutecznie naświetlić nawiązując do osiągnięć dwudziestowiecznej filozofii historii, pozostającej w zależności od znacznie szerszego nurtu filozofii języka. W kontekście analiz dorobku historiograficznego dostarcza ona trzech podstawowych propozycji analitycznych⁸⁴⁵.

Pierwsza z nich opiera się na dominującym w filozofii historii w połowie XX w. nurcie refleksji logicznej oraz na rozumieniu badań historycznych jako ukierunko-

⁸⁴⁵ Zob. F. ANKERSMIT, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, tłum. E. Domańska, w: F. ANKERSMIT, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. DOMAŃSKA, Kraków 2004, s. 29-51.

wanych na *opis i wyjaśnianie przeszłości*⁸⁴⁶. W centrum debaty stał wówczas tzw. model Hempela (Carl Gustav Hempel, 1905-1997), opracowany i poddany dyskusji w 1942 r., postulujący przeniesienie właściwego naukom przyrodniczym schematu wyjaśniania dedukcyjnego na grunt studiów nad przeszłością (*covering-law theory* albo *covering-law model*). Wykorzystywał on pojęcie „ogólnych praw”, albo raczej prawidłowości, na podstawie których można wyjaśnić relacje między zjawiskami historycznymi. Akceptował go m.in. Jerzy Topolski, szeroko omawiając w kolejnych wydaniach swej *Metodologii historii*. Było to podejście określane nieraz jako „empiryczno-pozytywistyczne” lub „epistemologiczne”.

Jeden z czołowych współczesnych filozofów historii, Franklin Rudolf Ankersmit (ur. 1945), stwierdził, iż w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia część teoretyków uznała zagadnienie *interpretacji* dziejów za bardziej płodne poznawczo od dotąd dominującego problemu *wyjaśniania*. Pomijając skomplikowane drogi tej ewolucji intelektualnej, podkreślić można jedną jej konsekwencję, przejawiającą się w postaci zastąpienia *epistemologicznej* troski o ustalenie związku „słów” z ich odpowiednikiem w rzeczywistości, dążeniem do zgłębienia relacji między „słowami”⁸⁴⁷. Powstała w ten sposób „retoryczna koncepcja tekstu historycznego” akcentowała jego autonomię wobec opisywanego przedmiotu. Wykluczała ona zasadność porównywania tekstów pod kątem ich większej adekwatności w ukazywaniu prawdziwego obrazu przeszłości, co było nieodzownym elementem pierwszego podejścia, empiryczno-pozytywistycznego⁸⁴⁸. Nurt ten nazywano nieraz „narratywizmem”.

Trzecia propozycja pochodzi od samego Ankersmita. Powołał się on na stosowane już w niemieckiej tradycji naukowej XIX w. rozróżnienie *badania historycznych* i *pisarstwa historycznego* (*Geschichtsforschung* – *Geschichtsschreibung*). Wyciągając wnioski z tej różnicy, określił on narrację historyczną jako *reprezentację* – *przedstawienie* przeszłości, a zatem coś więcej od zwykłego opisu, będącego bezpośrednim wynikiem pracy badawczej i stanowiącego sumę pojedynczych zdań prawdziwych (lub fałszywych), podlegających weryfikacji, ale także jako coś więcej od obdarzonego pełną autonomią tekstu, pozbawionego troski o związek z rzeczywistością. Porzucenie narratywizmu autor uzasadnił następująco:

⁸⁴⁶ Zob. F. ANKERSMIT, *Historical Representation*, w: F. ANKERSMIT, *History and Topology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, s. 98. Por. także: J. TOPOLSKI, *Metodologia historii*, s. 127-131.

⁸⁴⁷ F. ANKERSMIT, *Historical Representation*, s. 99.

⁸⁴⁸ Zob. F. ANKERSMIT, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, s. 38-40.

Główny problem polega na tym, że przedstawienie jest zawsze reprezentacją przedstawianego, które powinno być przedstawione tak adekwatnie, jak to tylko możliwe. Z tego powodu pojęcie przedstawienia nie zachęca do lekceważenia kwestii, jak tekst historyczny może z powodzeniem «oddać sprawiedliwość» przeszłości, co dzieje się natomiast z pojęciem «narratywizmu». Inny powód porzucenia pojęć narracji i narratywizmu był taki, że reprezentacja jest kategorią należącą do estetyki (...). W istocie podobieństwa między historykiem a portrecistą są bliższe i bardziej odkrywcze od tych między historykiem i powieściopisarzem (nawet jeśli zarówno historyk, jak i powieściopisarz używają języka, by wyrazić, co mają do powiedzenia)⁸⁴⁹.

Refleksje Ankersmita sytuują się pomiędzy filozofią historii a filozofią historiografii, co ostatecznie sprzyja pełniejszemu dostrzeżeniu problemów tekstu i jego relacji do przeszłości. Wydają się też dobrze ujmować dylemat oceny całości literatury historycznej, której ewolucja była przedmiotem niniejszej pracy.

Chcąc się jej podjąć ze wspomnianej jako pierwsza perspektywy empiryczno-pozytywistycznej należałoby każdy z omówionych tekstów historycznych traktować jako „sumę zdań pojedynczych”. Weryfikacji podlegałaby ich zgodność z rzeczywistością, ujawnianą w maksymalnie kompletnym materiale źródłowym, a postęp w historii sprowadzałby się do stopniowej kumulacji zdań prawdziwych przy jednoczesnej eliminacji tych uznanych za fałszywe. Ów progres byłby wprost proporcjonalny do ilości udostępnianych historykom archiwów i ostatecznie mógłby być łatwo udokumentowany. Przebiegałby hipotetycznie od autorów – naocznych świadków, poprzez badaczy ograniczonych kościelnym *imprimatur*, aż po akademickich profesorów końca XX w. Rola badacza historiografii byłaby wyłącznie korekcyjna.

Skutecznie ilustruje to przykład znanego misjonarza – autora i bohatera późniejszych opracowań, o. Emile’a Petitota OMI. Podstawową wiedzę o tym duchownym oraz o Ludności Rodzimej, z którą pracował, można zdobyć czytając jego relacje i autobiografie. Podkreślone zostało wyżej dążenie tego autora do przekazania możliwie autentycznego, w ówczesnym rozumieniu, opisu społeczeństw rodzimych. W pierwszych kościelnych opracowaniach historycznych o. Petitot stał się symbolem bohaterskiego pioniera i naukowca. Z kolei w końcu XX w. badania prof. Choquette’a ujawniły pewne szczegóły kariery misjonarza, których cenzorzy dawnych publikacji kościelnych nie dopuściliby do druku, a które rzucają zupełnie inne światło na całość dziejów misji.

Ujęcie empiryczne koncentrowałoby się więc na brakach formalnych i materialnych analizowanej literatury, na jej potencjalnej podległości celom propagandowym

⁸⁴⁹ Tamże, s. 39-40.

czy publicystycznym⁸⁵⁰. Oceny tego rodzaju są najczęściej uzasadnione, aczkolwiek zdają się wychodzić z założenia, iż same pozbawione są zewnętrznych uwarunkowań teoretycznych i kieruje nimi tylko pragnienie obiektywności (nawet jeśli słowo to nie pojawia się we współczesnych tekstach). Co więcej, sugerują one wypełnienie się pewnego procesu historycznego, które pozwoliłoby na ostateczną jego interpretację. Tymczasem społeczności Autochtonów w Kanadzie nadal przechodzą wewnętrzną ewolucję, co sugeruje możliwość dalszych rewaluacji znaczenia poszczególnych etapów historii ich relacji z całością euroamerykańskiego społeczeństwa. Nawet pojęcie „asymilacji”, identyfikowane dziś z etnocentryzmem obecnym w historii i historiografii, nie musi być tak jednoznaczne. Zwrócił na to uwagę Tom Flanagan (ur. 1944), profesor nauk politycznych na Uniwersytecie Calgary. „Można dyskutować nad moralną i praktyczną stroną asymilacji – napisał w swej głośnej publikacji, poświęconej refleksjom nad współczesnymi kierunkami rozwoju społeczeństw rodzimych Kanady – ale z pewnością była ona przeciwieństwem przekonania o niższości rasowej, bo zakładała, iż Autochtoni, pomimo oczywistych różnic rasowych, mogą przyjąć wszystkie praktyki cywilizacji, co też w istocie uczynili”⁸⁵¹. Należy zauważyć, iż powyższe refleksje wpisują się dziś bardziej w kontekst debaty pomiędzy zwolennikami Partii Liberalnej i Konserwatywnej w Kanadzie, niż w rozważania nad metodą badań historycznych. Afiliacja Flanagan z tą drugą siłą polityczną zdaje się mieć bezpośredni związek z jego rozumieniem problemów Ludności Rodzimej oraz z oceną ich historycznej genezy.

Co do przekonania autorów, iż podają definitywne ujęcie przeszłości, jego relatywność może wykazać porównanie dwóch tego rodzaju dezyderatów sformułowanych odpowiednio na początku i na końcu dwudziestego stulecia:

Dołożono wszelkich starań, by uczynić poniższy wywód jak najwłaściwszym. w tym celu posłużyliśmy się nie tylko dawniejszymi opracowaniami, ale i publikacjami współczesnymi. (...) Przy tworzeniu niniejszego dzieła staraliśmy się też być jak najbardziej bezstronni. [1912 r.]⁸⁵²

Co ważniejsze, prace [A.G Morice’a] są niezwykle fragmentaryczne, narracyjne, konfesyjne i apologetyczne; nie są też dobrymi przykładami gruntownej, wyważonej, krytycznej i profesjonalnej historiografii, jaka powinna być zawsze celem solidnej historii. Mam nadzieję, że *The Lord’s Distant Vineyard* spełnia jej tak bardzo trudne założenia. [2000 r.]⁸⁵³

⁸⁵⁰ Typowy przykład takiego krytycznego podsumowania można znaleźć w: V.J. McNALLY, *The Lord’s Distant Vineyard*, s. XV.

⁸⁵¹ T. FLANAGAN, *First Nations? Second Thoughts*, Montreal, Kingston, London, Ithaca 2001, s. 45-47.

⁸⁵² A.G. MORICE OMI, *Histoire de l’Église catholique dans l’Ouest canadien*, vol. 1, s. XVI, XVIII.

⁸⁵³ V.J. McNALLY, *The Lord’s Distant Vineyard*, s. XV.

Piszący w 1912 r. o. Morice deklarował swą bezstronność i kompletność kwerendy. Byłby zapewne zaskoczony, widząc, iż jego osiągnięcia wyglądają nieco inaczej z perspektywy końca XX w. Z tego względu kuszącą alternatywą dla empiryzmu przy ocenie dorobku historiograficznego wydaje się być ujęcie narratywistyczne. Można to odczuć zwłaszcza w przypadku literatury, która prezentuje skomplikowane dzieje relacji międzykulturowych. Pluralizm punktów widzenia jest tu nieunikniony, natomiast potraktowanie tekstów w sposób autonomiczny i zasadniczo niezależny od rzeczywistości, jaką opisują, pozwala uniknąć czasem niełatwej konieczności wypracowywania własnego stanowiska po jednej ze stron.

W prezentacji zgromadzonego materiału źródłowego w niniejszej pracy także kierowano się pewnymi tezami narratywizmu. Cel, jaki temu przyświecał, był jednak bardziej praktyczny, niż filozoficzny. Poszczególnych prac nie analizowano przede wszystkim pod kątem ich lepszego lub gorszego odzwierciedlania dziejów. Omawiane narracje historyczne uznano w punkcie wyjścia za „interpretacje przeszłości”, w przekonaniu, iż „historyczny wgląd ustanawiany jest w historiograficznych kontrowersjach i dzięki nim, a nie przez poszczególne fazy kontrowersji, a zatem nie przez pojedyncze interpretacje narracyjne w izolacji jedne od drugich”⁸⁵⁴. Wydaje się, iż takie podejście chroni przed niektórymi konsekwencjami „rewolucji naukowych” w historii i pozwala na dostrzeżenie etycznego wymiaru dyskusji nad przeszłością, która zaczyna przez to bardziej przypominać dialog, ukierunkowany na pojednanie. Narracje i zawarte w nich interpretacje przestają być tylko odpowiednikami ujęć paradygmatycznych, wzajemnie się wykluczających w kontekście rozwoju nauki⁸⁵⁵. Ponieważ jednak kwestia prawdy historycznej pozostaje aktualna, należy spojrzeć na trzecią propozycję teoretyczną.

Wychodząc zarówno poza ujęcie empiryczne, jak i narratywistyczne, Ankersmit zaproponował nowe kategorie oceny historiografii – pojęcie tekstu historycznego rozumianego jako *reprezentacja przeszłości* oraz ideę *oddania sprawiedliwości dziejom*. Jak sam pisał, jego odejście od narratywizmu wyznaczył, opublikowany w 1988 r. w periodyku „History and Theory”, esej *Historical Representation*⁸⁵⁶. Zawarte w nim

⁸⁵⁴ Zob. F. ANKERSMIT, *Six Theses on Narrativist Philosophy of History*, w: F. ANKERSMIT, *History and Topology*, s. 33-43. Tezy 1. oraz 5.3.4. podane zostały w tłumaczeniu Ewy Domańskiej, za: F. ANKERSMIT, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*, s. 55-69. Artykuł Ankersmita jest streszczeniem głównych tez zawartych w pracy *Narrative Logic*.

⁸⁵⁵ Por. T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 95-98.

⁸⁵⁶ Zob. F. ANKERSMIT, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, s. 39; F. ANKERSMIT, *Historical Representation*, s. 97-124.

idee zdają się najlepiej odpowiadać sytuacji, w której istnieją rozbieżne interpretacje uznawanych powszechnie faktów, jak to ma miejsce choćby w przypadku dotąd omówionych publikacji. Od strony teoretycznej Ankersmit uniknął empiryczno-pozytywistycznego dążenia do ujmowania tekstu wyłącznie w kategoriach prawdy i fałszu, co ostatecznie ogranicza go do poziomu kroniki. Jednocześnie wykroczył poza narratywistyczne teorie autonomii tekstu, które wykluczają możliwość postępu badań i porównywania osiągnięć, traktując wszystkie narracje jako niezależne⁸⁵⁷.

Podejmując się krytycznej analizy wstępnych etapów piśmiennictwa kościelnego, trudno jest oskarżyć poszczególnych autorów o pisanie nieprawdy czy fałszowanie przeszłości. Od strony faktograficznej byłoby to oczywistym nonsensem i raczej nikt nie podważa np. obecności o. Henriego Grolliera OMI w Forcie Good Hope w 1859 r. Równie wątpliwe jest pytanie, czy można uznać za bardziej prawdziwe lub fałszywe *interpretacje* dziejów relacji między misjonarzami a Ludnością Rodzimą, zawarte w najnowszej literaturze historycznej.

Swą użyteczność wykazuje w tym kontekście pojęcie „tworzenia obrazu”, które w istocie nawiązuje do koncepcji tekstu jako *reprezentacji*⁸⁵⁸. Ankersmit pisał wprost o analogii pracy historyka i artysty oraz o ubogacającej roli estetyki wykorzystywanej na gruncie filozofii historii. Opierając się na jego refleksjach, można się zgodzić z faktem, iż portret trudno określić w całości jako fałszywy, choćby poszczególne cechy pierwowzoru nie zostały oddane poprawnie, zwłaszcza że nawet karykatura może być poznawczo bogatsza od niejednej fotografii. Zgodnie z intuicją Ankersmita znaczenie narracji historycznej rozumianej jako *reprezentacja* czy *przedstawienie* polega bardziej na jej sile oddziaływania na wyobraźnię oraz na ukazywaniu wewnętrznego sensu i znaczenia *przedstawianej* rzeczywistości. To zaś dokonuje się w wymiarze całościowym tekstu, który przekracza zwykłą sumę szczegółów, akceptowanych jako wystarczająco realistyczne⁸⁵⁹. Obraz Ludności Rodzimej czy duchownych w danej pracy może więc być niepełny, pozbawiony istotnych cech lub nadmiernie skupiający uwagę na innych, mniej ważnych detalach. Na poziomie narracji rozumianej jako *reprezentacja* trudno go jednak po prostu zaklasyfikować jako prawdziwy lub fałszywy (choć jest możliwe zastosowanie tych kategorii do zdań pojedynczych).

⁸⁵⁷ Zob. F. ANKERSMIT, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, s. 39, 41.

⁸⁵⁸ Zob. tamże, s. 39-41; F. ANKERSMIT, *Historical Representation*, s. 97-124, tu: 107 nn.

⁸⁵⁹ F. ANKERSMIT, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, s. 41.

Porównanie tekstów historycznych do dzieła sztuki okazuje się jeszcze bardziej trafne, jeśli wziąć pod uwagę wczesną ikonografię Nowego Świata. Współczesna krytyka najczęściej określa ją jako błędną, wypaczoną i tendencyjną⁸⁶⁰. Stosuje się przy tym logikę analizy epistemologicznej, podczas gdy obrazowa czy tekstowa *reprezentacja* mogłaby nabrać zupełnie nowego znaczenia dzięki zastosowaniu, za radą Ankersmita, innego narzędzia analizy, mianowicie logiki przedstawiania. Krytyka typu epistemologicznego dostrzega w pierwszych europejskich ilustracjach przedstawiających Indian przede wszystkim europeizację ich postaci, ukazanych nierealistycznie, nawet jeśli z bogactwem detali etnograficznych, w analogii do wzorców antycznych i ostatecznie w konwencji *noble savage*⁸⁶¹. Współcześni autorzy używają czasem w tym kontekście słowa „taktyka”, które zdaje się zakładać celowe działanie, ukierunkowane na osiągnięcie takich, a nie innych rezultatów, w myśl świadomie przyjętych założeń. Są one odpowiedzialne za ostateczną niezgodność przedstawienia z rzeczywistością. Zadaniem historyka staje się demaskowanie tych założeń, ukrytych celów i wszystkiego, co mogło wpłynąć na zniekształcenie poznania u poprzedników. Z refleksji Ankersmita wynika jednak, iż w tym przypadku możliwe jest także zastosowanie innego rodzaju logicznego tłumaczenia. Jak pisze,

zwrot «*a* przedstawia *b*» jest nieokreślony wobec relacji między *a* i *b* w stopniu, jakiego nigdy nie można by tolerować nawet w ramach najbardziej liberalnej epistemologii. (...) Przedstawianie podlega kontekstowi i tradycji – może nawet zwykłej umowie – co z pewnością byłoby twierdzeniem absurdalnym w przypadku epistemologii⁸⁶².

Zgodnie z tym poglądem wiedza jest „atrybutem jednostki ludzkiej” i pozostaje „blisko związana z historyczną przypadkowością świata oraz jednostek w nim żyjących”⁸⁶³. Nie chodzi tu o akceptowanie arbitralności przedstawiania ani nawet o argumentację na rzecz idealizmu przeciwko realizmowi w badaniach historycznych. Sam Ankersmit nie waha się podkreślić wartości klasycznego historyzmu, uważając go za uprzywilejowaną drogę badania dziejów, tyle że jego rozważania mają raczej źródło w filozoficznych problemach towarzyszących studium historiografii. A choć podejmował je głównie na płaszczyźnie logicznej, bez angażowania się w egzempli-

⁸⁶⁰ Por. R.F. BERKHOFER Jr., *White Conceptions of Indians*, s. 522 nn.

⁸⁶¹ Por. tamże, s. 529-534.

⁸⁶² F. ANKERSMIT, *Historical Representation*, s. 104. Cytat w tłumaczeniu Ewy Domańskiej, za: F. ANKERSMIT, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*, s. 142.

⁸⁶³ Zob. tamże.

fikacje, refleksje holenderskiego profesora wykorzystane w kontekście badania zdominowanych przez odmienne punkty widzenia relacji międzykulturowych stają się prawdziwie inspirujące.

Z perspektywy prezentowanych wyżej rozważań zagadnienie to przybiera kształt alternatywy dwóch radykalnie wartościujących i sprzecznych ze sobą zdań. Bogaty dorobek historiografii misji w Kanadzie w XIX i XX w. pozwala na ich bezwzględne sformułowanie w najprostszej formie: „Misjonarze poświęcali życie dla dobra Autochtonów” albo „Misjonarze swą obecnością działali na szkodę Autochtonów”. Celowo zdania te nie są dookreślone za pomocą słów „niektórzy, nieliczni, większość”, choć w domyśle można by ich użyć. Obu zdań można też bronić, powołując się na odpowiednią literaturę albo też za pomocą jednego z nich, przyjętego mniej lub bardziej *a priori*, dokonać weryfikacji całości literatury pod kątem jej adekwatności, prawdy i fałszu. Żadne z rozwiązań nie ujmie jednak całości świata, który pragnie opisać, gdyż pozostaje na poziomie tekstu jako sumy zdań prawdziwych⁸⁶⁴.

Tymczasem Ankersmit twierdzi, iż „miara sukcesu narracji ujawnia się, gdy sugeruje ona ujęcie przeszłości, które nie może zostać zredukowane do tego, co na temat przeszłości mówi literalnie”⁸⁶⁵. Historyk będący autorem takiego tekstu dąży do nadania *znaczenia* przeszłości, nie tylko do jej opisu i interpretacji. Oczywiście nadal w pełni troszczy się o precyzję i dąży do prawdy. Jednocześnie przy przejściu z poziomu badań historycznych na grunt narracji, ów kluczowy dla niniejszych rozważań stosunek tekstu do przeszłości zyskuje niemożliwą do zdefiniowania cechę *nieokreśloności*, która odpowiada wyżej wzmiankowanej relacji „*a* przedstawia *b*” w reprezentacji artystycznej⁸⁶⁶. Dążenie za wszelką cenę do tożsamości *a* i *b* oznaczałoby w istocie „wylewanie dziecka z kąpielą”, gdyż dyskredytując kontekstualną wartość poznania na rzecz poznania absolutnego, traci się z oczu esencję historii. Zdaniem Ankersmita „ci teoretycy historii, którzy patrzą na pisarstwo historyczne z perspektywy problemu prawdy, mają skłonność do przeoczenia zarówno kwestii,

⁸⁶⁴ Można zapytać za Ankersmitem: „(...) Jakie inne od prawdziwości i fałszu instrumenty poznawcze mogą nam pozwolić zmienić punkt widzenia, gdy mamy do czynienia z różnymi, alternatywnymi przedstawieniami fragmentów przeszłości?”. F. ANKERSMIT, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, s. 42.

⁸⁶⁵ Autor dodaje: „(...) Jest to jednak również narracja najbardziej ryzykowna i odważna. Ryzyko nie istnieje tak długo, jak długo takie ujęcie całości nie jest sugerowane, a narracja ma tendencje rozpadać się na pojedyncze zdania prawdziwe. (...) Zwykła lista zdań prawdziwych nie może zostać podważona przez badania historyczne, ale wymiar metaforyczny, narracyjny – tak”. Tamże, s. 43.

⁸⁶⁶ Tamże, s. 32.

które są dla tego pisarstwa unikalne, jak i rzeczywistych wyzwań intelektualnych, które niesie dyscyplina historyczna⁸⁶⁷.

Holenderski filozof stwierdza, iż ostateczną troską piśmiennictwa historycznego, która, po odrzuceniu problemu prawdy rozumianej jako epistemologiczna zgodność, nadal przypomina o konieczności dążenia do prawdy *przedstawienia*, jest „oddanie sprawiedliwości” dziejom w najpełniejszy możliwy sposób⁸⁶⁸. Użycie tego kryterium w odniesieniu do historiografii misji w Kanadzie pozwala uniknąć konieczności wyboru tylko jednego z zaproponowanych zdań, mówiących o „korzyści” albo „szkodzie”. Dorobek historiograficzny potraktowany jako przedmiot badań w niniejszej pracy jawi się w świetle powyższych rozważań jako zbiór szkiców do portretu, który wciąż czeka na swe ostateczne opracowanie. Jego zadaniem byłoby odkrycie znaczenia dwustuletnich dziejów relacji misjonarzy i kanadyjskich Autochtonów i ukazanie go w formie, która *oddalaby sprawiedliwość* każdej ze stron.

5.2. Waler syntez historycznych

Kolejne kryterium oceny dorobku historiograficznego, jakie zdaje się wynikać z całości omówionego wyżej materiału, zależy od uwzględnienia charakteru przemian, jakim owo piśmiennictwo podlegało na przestrzeni dwóch ostatnich wieków. I w tym przypadku problemu nie rozwiązuje koncepcja zwykłej „kumulacji” wiedzy. Wydaje się, iż rozwój historiografii misji w Kanadzie XIX i XX w. polegał raczej na stopniowo coraz większej integracji perspektyw badawczych. Odpowiada to nawet od strony praktycznej wyrażonemu powyżej teoretycznemu postulatowi *narracji oddającej sprawiedliwość* wszystkim uczestnikom złożonego procesu dziejowego.

Pionierem takiej „globalnej perspektywy” w badaniu dziejów misji był profesor Uniwersytetu Yale, Kenneth Scott Latourette (1884-1968), autor wielotomowych syntez *Christianity in a Revolutionary Age* oraz *A History of the Expansion of Christianity*⁸⁶⁹. Zasługą tych prac było pierwsze na tak szeroką skalę przełamanie granic

⁸⁶⁷ Tamże, s. 36.

⁸⁶⁸ Tamże, s. 36 nn.

⁸⁶⁹ Zob. K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, New York 1937-1945, 7 vol.; K.S. LATOURETTE, *Christianity in a Revolutionary Age: a History of Christianity in the nineteenth and twentieth centuries*, New York 1958-1962, 5 vol. Rolę prof. Latourette’a jako „pioniera globalnej perspektywy w historii misji” podkreśla: C.T. MCINTIRE, *Approaches and Themes in the History of Missions*, w: *Canadian Protestant and Catholic Missions, 1820s-1960s. Historical Essays in Honour of John Webster Grant*, red. J.S. MOIR, C.T. MCINTIRE, New York, Bern, Frankfurt am Main 1988, s. 11-22.

konfesyjnych, dotąd wyznaczających autonomiczne obszary badawcze historyków misji, poruszających się w ramach tradycji własnych Kościołów chrześcijańskich. Rzeczą drugorzędną jest ocena proporcji materiału faktograficznego uwzględnionego przez autora. Z pewnością znał on o wiele lepiej tradycję protestancką, sam będąc aktywnym członkiem Kościoła baptystów. Ważniejsze natomiast jest jego osobiste rozumienie historii chrześcijaństwa, pozostające w bezpośrednim związku z wyznawaną przezeń chrześcijańską koncepcją dziejów⁸⁷⁰.

Latourette wierzył, iż tego rodzaju jedna chrześcijańska koncepcja jest możliwa do sformułowania, niezależnie od wielości form wyznawania wiary przez różne wspólnoty chrześcijan. Jej podstawowe elementy miały się opierać na wspólnym uznawaniu priorytetu ducha i elementu transcendencji obecnego w dziejach świata. Fundamentalna była też akceptacja niepowtarzalności Bożej interwencji w ludzką historię, w osobie Jezusa Chrystusa. Przyjęcie takiego teologicznego patrzenia na *dzieje* w przypadku amerykańskiego profesora nie zaowocowało teologicznym patrzeniem na *historię*, rozumianą jako przedmiot badań i dociekań naukowych. Przeciwnie, w swym referacie poświęconym chrześcijańskiemu rozumieniu dziejów dał wyraz pewnemu rozdarciu, jakie towarzyszy niejednemu historykowi, który na płaszczyźnie wiary akceptuje religijne nauczanie Kościołów. Latourette pisał:

Jest oczywiste, iż cywilizacja zachodnia jest po części produktem chrześcijaństwa. W sztuce, literaturze, myśli, edukacji (...), moralności oraz w instytucjach społecznych i ekonomicznych chrześcijaństwo było znaczącą inspiracją. Jego dzieckiem jest demokracja, przynajmniej zgodnie z rozumieniem tego słowa w kulturze Zachodu. (...) Ekspansja Zachodu doprowadziła w znacznej mierze do zjednoczenia ludzkości. W stopniu, w jakim wynika to z oddziaływania Jezusa, stanowi ono częściowe urzeczywistnienie marzenia o jedności rodzaju ludzkiego, które jest ważnym elementem chrześcijańskiego rozumienia dziejów⁸⁷¹.

Wspomniał następnie o chrześcijańskiej inspiracji takich inicjatyw, jak działalność na rzecz pokoju, prace Ligi Narodów i Organizacji Narodów Zjednoczonych, zwalczanie niewolnictwa i wszelkich form wykorzystywania człowieka przez człowieka, itd. Jednocześnie pozostawała zasadnicza wątpliwość:

Ekspansja Zachodu i jego kultury nie była wyłącznie błogosławieństwem dla ludzkości. Jeśli Jezus miał swój znaczny udział w rozwoju tej kultury i jej dynamicznym rozprzestrzenieniu się,

⁸⁷⁰ Zob. K.S. LATOURETTE, *The Christian Understanding of History* [Presidential address delivered at the annual meeting of the American Historical Association in Washington on December 29, 1948], „American Historical Review” 54(1949), s. 259-276.

⁸⁷¹ Tamże.

możemy równocześnie zapytać, czy to zbawienie, którego – jak deklarują chrześcijanie – Bóg dokonał w Jego osobie – było dość potężne, by zniwelować niedomagania, jakie towarzyszyły rozwojowi świata chrześcijańskiego (*Christendom*)⁸⁷².

Kluczowa jest w tym kontekście konkluzja prof. Latourette'a, który podkreślił zasadniczy aspekt chrześcijańskiej koncepcji dziejów. Należy do niej nie tylko przekonanie o zarządzanej przez Boga celowości świata, ale także uznanie wolnej woli człowieka, jako podmiotu dokonujących się w świecie przemian. Zdaniem amerykańskiego badacza to jej nadużycie lub zwrócenie w niewłaściwym kierunku zamienia znaczną część ludzkiej historii w tragedię⁸⁷³. Intuicja ta jest o tyle ważna, że przypomina o fundamentalnym znaczeniu ludzkiego wymiaru historii chrześcijaństwa, a poprzez to otwiera jej studium na perspektywę szerszą niż wyłącznie teologiczna, choć nie musi jej całkowicie wykluczać. Sam Latourette, pisząc swą historię misji chrześcijańskich, pozostawał w znacznej mierze na płaszczyźnie teologicznego rozumienia tej działalności, choć zdołał ukazać ją w „szerokiej perspektywie globalnej”⁸⁷⁴.

Powracając w tym kontekście do próby oceny piśmiennictwa historycznego poświęconego chrystianizacji Ludności Rodzimej w Kanadzie w XIX i XX w., można w jego rozwoju dostrzec dążenie do stopniowego wzbogacenia przyjętego jeszcze przez Latourette'a zasadniczo teologicznego wizerunku o właściwą ocenę także innych aspektów pracy misjonarzy. Profesor Uniwersytetu Toronto, Thomas McIntire (ur. 1942), określił prace współczesnych badaczy dziejów rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa mianem „nowej historiografii misji” (*new missions historiography*). Choć zapewne nie używał tego sformułowania jako nazwy własnej, przypomina ono etykietkę „nowej historii indiańskiej” (*New Indian History*), nadawaną pewnym trendom metodologicznym w studiach nad przeszłością Ludności Rodzimej w Ameryce Północnej⁸⁷⁵.

McIntire pragnął raczej podkreślić zasadniczą różnicę między dawnym stylem pisania historii misji, który odpowiadał usytuowaniu tej dyscypliny wyłącznie w kontekście teologii lub misjologii, a nowszymi tendencjami zdecydowanej inte-

⁸⁷² Tamże.

⁸⁷³ „Man's freedom is limited by various factors, among them heredity and physical and social environment, but his freedom is still real. Human history is in large part tragedy, and the tragedy consists in man's abuse of his freedom”. Tamże.

⁸⁷⁴ Jeden z kanadyjskich autorów zaliczył prace prof. Latourette'a do największych osiągnięć „starszej historiografii misji”. Zob. C.T. McINTIRE, *Approaches and Themes in the History of Missions*, s. 12.

⁸⁷⁵ Zob. R.F. BERKHOFER Jr., *Cultural Pluralism Versus Ethnocentrism in the New Indian History*, s. 35-45.

gracji także innych perspektyw badawczych⁸⁷⁶. „Nowa historiografia misji” zdaniem McIntire’a posiada pewne jasno określone cechy. Nie przestaje zwracać uwagi na religijną motywację misjonarzy oraz na ich poświęcenie w dążeniu do osiągnięcia szczytnych celów, ale uwzględnia też wszelkie dwuznaczności towarzyszące tej oficjalnej motywacji oraz analizuje nie zawsze oczekiwane konsekwencje działalności misyjnej.

Dążenie do stworzenia rozprawy, która byłaby czymś więcej niż sumą zdań prawdziwych, która „oddawałaby sprawiedliwość” wszystkim stronom oraz która ujmowałaby dzieje misji w szerokim, globalnym wręcz kontekście, jest tyleż słuszne, co niezwykle ambitne. O tym, jak wielkie wyzwania wiążą się z jej realizacją, świadczy najlepiej fakt, iż jak dotąd tylko jeden autor pokusił się o stworzenie syntezy historii chrystianizacji Autochtonów w Kanadzie w oparciu o takie założenia.

Podjął się tego wybitny kanadyjski historyk, długoletni profesor Uniwersytetu Victorii w Toronto oraz anglikański duchowny Kościoła Zjednoczonego (*United Church*), John Webster Grant (1919-2006), publikując w 1984 r. monografię *Moon of Wintertime*. Nawijając w przedmowie do wstępnych planów, towarzyszących jego przedsięwzięciu, przyznał się do ostatecznej relatywności rezultatów swej pracy. Słowa te są tym bardziej znamienne, iż wypowiedział je historyk o długim doświadczeniu pracy badawczej i poważnych osiągnięciach w dziedzinie studiów nad dziejami kanadyjskiego chrześcijaństwa. Prof. Grant stwierdził wprost, iż uważa swą próbę globalnego ujęcia dziejów misji w Kanadzie za rodzaj „wstępnego wysiłku”, który ma za zadanie „sprowokować dalsze prace w tym kierunku oraz doprowadzić do nieuniknionej rewizji jego własnych konkluzji”⁸⁷⁷. Zdaniem niektórych recenzentów na tym też polega główna zaleta publikacji autora, będącej raczej punktem wyjścia dla kolejnych potencjalnych syntez historii chrystianizacji Ludności Rodzimej niż jej definitywnym opracowaniem.

Podkreślić należy imponujący zakres chronologiczny przyjęty przez prof. Granta – rozpoczął on swą pracę od pierwszego spotkania Ludności Rodzimej z chrześcijaństwem na terenie dzisiejszej Kanady. Miało ono miejsce 20 lipca 1534 r., kiedy to Jacques Cartier ustawił w Gaspé nad Zatoką Świętego Wawrzyńca krzyż, tłumacząc jego znaczenie, na ile było to możliwe, zgromadzonym Autochtonom. Co do faktografii, autor w przedmowie uzasadnił konieczność ograniczenia zakresu analitycz-

⁸⁷⁶ C.T. McINTIRE, *Approaches and Themes in the History of Missions*, s. 13.

⁸⁷⁷ J.W. GRANT, *Moon of Wintertime*, s. VII.

nego pracy wyłącznie do historii misji wśród Amerindian, z pominięciem zwłaszcza Inuitów oraz jedynie ogólnym odniesieniem do Metysów. Braki te były najczęściej poruszane w krytycznych recenzjach publikacji Granta.

Nie na faktografii jednak polega główna wartość omawianej pracy, aczkolwiek nie bez znaczenia jest – jak u Latourette’a – jej pionierskie i globalne ujęcie misyjnej działalności rozmaitych wyznań chrześcijańskich. W całości historiografii poświęconej dziejom misji w Kanadzie publikacja Granta stała się szybko rodzajem punktu odniesienia głównie z racji zawartych w niej interpretacji dziejów wzajemnych relacji między misjonarzami a Ludnością Rodzimą.

Jeden z podstawowych wątków interpretacyjnych nawiązywał do percepcji chrześcijaństwa przez Ludność Rodzimą. Jak szybko zrozumiano, Grant opowiadał się za atrakcyjnością nowej religii i prawdziwą siłą jej oddziaływania na Ludność Rodzimą. Zwracał uwagę na konkretne korzyści, jakie na różnych etapach historii misji chrześcijaństwo oferowało jednostkom i całym wspólnotom⁸⁷⁸. Podstawą tej fascynacji miał być swoisty kryzys tradycyjnych wierzeń i duchowości, w jakim znajdowały się społeczności Autochtonów, spotykając cywilizację europejską. Wyrażało to nawet motto całej pracy, zaczerpnięte z tekstu dawnej kolędy przypisywanej jezuickiemu misjonarzowi i męczennikowi z okresu Nowej Francji, Jeanowi de Brébeufowi (1593-1649)⁸⁷⁹. Symbolicznie pieśń ta mogła wyrażać przekonanie, iż wraz z przybyciem Europejczyków przenikające dotąd rzeczywistość amerindiańską duchy ustąpiły (*all the birds had fled*) wobec aniołów ogłaszających wiarę w Jezusa Chrystusa.

Autor oczywiście dostrzegał różnorodność reakcji na chrześcijaństwo, aż po jego wydawałoby się paradoksalne „przyjmowanie w celu odrzucenia”, owo „*tak*, które oznacza *nie*”, jak nawet zatytułował ostatni, podsumowujący rozdział pracy. Historię misji postrzegał ponadto w niezwykle operatywnych kategoriach *komunikacji*, która wszak zawsze podlega pewnym ogólnym prawom. Dodawał, iż transmisja pożądanego przekazu, zwłaszcza jeśli dokonuje się to w obrębie skrajnie odmiennych kultur, niesie w sobie pewne ryzyko – zarówno dla samego przekazu, jak i dla kultury, do

⁸⁷⁸ „A realistic evaluation of Indian Christianity must take account not only of what the Indians made of Christianity but of what it did for them. That it did a great deal for many individuals, and often for the whole communities, is scarcely open to question. Nothing less can be inferred from Indian testimonies and from descriptions of vigorous community life, even when due allowance has been made for the over-optimism of missionary records”. Tamże, s. 251-252.

⁸⁷⁹ „’Twas in the moon of winter time, when all the birds had fled, that mighty Gitchi Manitou, sent angel choirs instead”. Zob. tamże, s. 245, strona tytułowa.

której jest on adresowany. W przypadku kanadyjskim z pewnością spełniony został jeden z podstawowych warunków transmisji – szczerą wiarą nadawców w prawdziwość przekazu, owocującą gotowością do niemałych poświęceń, ale też uwierzytelniająca go w oczach odbiorców. Niebezpieczeństwo wiązało się zaś z historycznym kontekstem prowadzonych misji, który sprawiał, iż choć „(...) większość [Indian] pragnęła przyjęcia chrześcijaństwa, mogła to uczynić tylko na zasadach burzących ich kulturę oraz upokarzających ich dumę”⁸⁸⁰.

Stwierdzenie to prowadzi do ostatniego możliwego kryterium postrzegania zaangażowania misjonarzy w Kanadzie – bądź niezależnie od całości ofensywy europejskiej na kontynencie amerykańskim, albo przeciwnie – jako integralnej części procesu kolonizacji. W pierwszym przypadku chrześcijaństwo zostałoby przedstawione jako łagodzące skutki białej dominacji, w drugim – jako jeden z jej filarów⁸⁸¹.

Integracja ujęć dziejów interakcji Kościołów i Ludności Rodzimej pozwoliła Grantowi w pełni uwzględnić wagę społecznych skutków działalności Kościoła, a jednocześnie umożliwiła podtrzymanie koncepcji chrystianizacji jako przedsięwzięcia w znacznej mierze duchowego. Odpowiadało to zasadom wspomnianej wyżej „nowej historiografii misji” i być może wpłynęło także na dokonane przez autora uogólnienie natury relacji między misjonarzami a Autochtonami w Kanadzie za pomocą kategorii *spotkania*.

Nie jest to wyobrażenie jednoznacznie akceptowalne. Nie chodzi przy tym jedynie o pozornie nazbyt pozytywny wydźwięk idei „spotkania”, gdyż w praktyce nie przeszkadza ona ukazywać także negatywnych aspektów działalności misyjnej, jak choćby częstego niezrozumienia aspiracji rdzennych społeczeństw ze strony pragnących nawrócić je misjonarzy. Z perspektywy rodzimej może ona jednak przypominać czasem zwykłą intelektualną konstrukcję, nieoddającą nie tylko przeszłej, ale i współczesnej rzeczywistości Autochtonów, nadal konfrontowanych z obojętną w gruncie rzeczy na ich wartości cywilizacją euroamerykańską. Najbardziej radykalne komentarze opisują tę rzeczywistość na zasadzie ostrego kontrastu o bardzo praktycznych konsekwencjach – albo przetrwania albo zagłady całego ludu czy jego kultury⁸⁸². Dlatego o wiele ważniejsze od ostatecznie kontrowersyjnego poję-

⁸⁸⁰ Tamże, s. 263.

⁸⁸¹ Tamże, s. 258.

⁸⁸² Wyraził to zwięźle profesor socjologii i antropologii na Uniwersytecie St. Francis Xavier w Antigonish w Nowej Szkocji, David A. Lynes, nawiązując do dróg rozwoju antropologii kulturowej, poszukującej coraz większej wrażliwości w opisie kultur. Pisał on: „In fact, the project of producing

cia „spotkania” wydaje się być uwzględnienie przez Granta *duchowej istoty procesu chrystianizacji*, nawet jeśli zawsze analizowanej w szerokim kontekście społecznym i politycznym. W rozumieniu autora na uwypatnienie elementu duchowego w dziejach misji pozwala nie tylko analiza motywacji i celów misjonarzy, ale także odpowiednia interpretacja wielorakich odpowiedzi Ludności Rodzimej na ich działalność i nauczanie.

5.3. Znaczenie duchowości dla badania dziejów Ludności Rodzimej

Panorama historiografii zaprezentowana w niniejszej pracy może rodzić wrażenie, iż droga rozwoju omówionego działu piśmiennictwa prowadziła w kierunku stopniowego usuwania z narracji historycznych elementów interpretacji teologicznej. Jak zostało to zresztą wykazane, rzeczywiście była ona stopniowo zastępowana bądź przez precyzję faktograficzną (w piśmiennictwie kościelnym), bądź przez refleksję socjologiczną czy też etnohistoryczną (w przypadku publikacji akademickich).

Warto jednak zapytać, na czym w istocie polegała niewystarczalność ujęcia teologicznego. Wydaje się, a dopiero co wspomniana „nowa historia misji” zdaje się to potwierdzać, że jego słabość wynikała nie tyle z postrzegania działalności kościelnej jako przedsięwzięcia duchowego, co z niemal całkowitego wykluczenia z pola zainteresowań innych jej aspektów. Gdyby ewolucja historiografii, nadrabiając straty, miała doprowadzić prawem kontrastu do całkowitego wykluczenia wątku teologicznego z badania dziejów chrystianizacji kanadyjskich Autochtonów, z pewnością pozbawiłaby się ważnego elementu interpretacyjnego. Jak zostało to powiedziane, dotyczy on zarówno misjonarzy, jak i Ludności Rodzimej.

Oczywiście nie brakuje takich ocen działalności misjonarzy, w których odma-
wia się duchownym jakichkolwiek aspiracji ściśle religijnych, ukazując ich pracę jako rodzaj społecznej i politycznej manipulacji⁸⁸³. Jednocześnie, gdyby nawet

«an interpretation of the way people live which is neither imprisoned by mental horizons... nor systematically deaf to the distinctive tonalities of [another's] existence» will understandably appear as a distinct luxury to those who experience the existence of others as a form of genocide against themselves. (...) For [some authors indeed] (...) the problem is less of inter-cultural understanding than of multicultural survival”. D.A. LYNES, *Cultural pain vs. Political gain: Aboriginal sovereignty in the context of decolonization*, „Ethnic and Racial Studies” 25(2002), s. 1051.

⁸⁸³ Zob. V. DELORIA Jr., *Custer died for your sins*, New York 1969; V. DELORIA Jr., *God is Red. A Native View of Religion*, Golden 1994. Por. *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*, red. J. TREAT, New York, London 1996.

przyjąć podobną hipotezę swoistej hipokryzji Kościołów, sam przykład Ludności Rodzimej przekonuje, iż przynajmniej część Autochtonów podchodziła do chrześcijaństwa poważnie. John Webster Grant uzasadnił to jeszcze w 1980 r., podejmując się analizy amerindiańskich ruchów profetycznych, pojawiających się okazyjnie w XIX w. na obszarach kanadyjskiego północnego zachodu⁸⁸⁴. Jego interpretacja dostrzegała w nich dążenie Amerindian do „wykorzystania duchowego potencjału chrześcijaństwa, niezależnie od misjonarzy”. Heterodoksyjne z punktu widzenia tych ostatnich ruchy były dla Ludności Rodzimej nierzadko najwłaściwszą formą pośredniczenia między nową wiarą a własnymi tradycjami. Grant nie chciał sugerować, iż misjonarze powinni byli autoryzować często dowolne adaptacje chrześcijaństwa tego rodzaju. Jednocześnie uznawał ich wartość jako autentycznego wysiłku przyswajania wyobraźni właściwej Autochtonom treści chrześcijańskiego nauczania⁸⁸⁵.

Jest to zatem jakieś świadectwo elementu duchowego obecnego w historii misji, i to zarówno z punktu widzenia misjonarzy, jak i Ludności Rodzimej. Z pewnością warto przy jego interpretowaniu zachować wnikliwość teologiczną, jak dał tego przykład prof. Grant. W istocie chodzi o to, że pewne fenomeny, zarówno właściwe tradycji chrześcijańskiej, jak i religijności rodzimej, nie dają się łatwo sprowadzić tylko i wyłącznie do poziomu szczegółów etnograficznych. Północnoamerykańscy Autochtoni z niezwykłą spontanicznością odwołują się do własnych doświadczeń duchowych, które w ich rozumieniu nie przeczą racjonalnemu podejściu do ludzkiej egzystencji, lecz ją dopełniają⁸⁸⁶. Wykluczenie tych doświadczeń z analizy historycznej z pewnością znacznie by ją zubożyło.

Nie da się tego samego powiedzieć o pewnej formie teologii historii (rozumianej tu jako narracja bądź studium), która nie tylko utrudniała dostrzeżenie szerokich konsekwencji działalności misyjnej, ale utrwalała też przekonanie o nieuchronności pewnych procesów dziejowych, obdarzonych nawet sankcją nadprzyrodzoną.

⁸⁸⁴ Zob. J.W. GRANT, *Missionaries and messiahs in the northwest*, „Studies in Religion” 9(1980), s. 125-136.

⁸⁸⁵ Tamże, s. 121-136, tu: 136.

⁸⁸⁶ Naturę duchowości amerindiańskiej zgłębia się owocnie zarówno w odniesieniu do jej form tradycyjnych, jak i jej kreatywności w ramach różnych wspólnot chrześcijańskich. Tę pierwszą płaszczyznę zgłębiają zwłaszcza klasyczne prace: Å. HULTKRANTZ, *Native Religions of North America. The Power of Visions and Fertility*, San Francisco 1987; Å. HULTKRANTZ, *The Religions of the American Indians*, Berkeley, Los Angeles, London 1967. Drugiego zagadnienia dotyczą przykładowo publikacje: *Native and Christian; a Native American Theology*, red. C.S. KIDWELL, H. NOLEY, G.E. TINKER, New York 2001.

To szczególne rozumienie własnego miejsca w dziejach wyrażały niektóre wypowiedzi dziewiętnastowiecznych misjonarzy, które następnie odziedziczyła część historiografii kościelnej. W kontekście całości omówionych dotąd przemian piśmiennictwa historycznego, włącznie z przełomem interpretacyjnym drugiej połowy XX w., rzeczą interesującą będzie przypomnienie sposobu pojmowania historii (dziejów), jaki towarzyszył początkom procesu ich historiograficznej rejestracji.

W odniesieniu do Kościoła katolickiego misjonarze byli przekonani o jego niezmienności na przestrzeni wieków. Fakt ten służył podkreśleniu prawdziwości katolicyzmu i miał wartość apologetyczną w konfrontacji z misjonarzami protestanckimi. Historia w tym przypadku stawiała się bronią w polemice i narzędziem w walce wyznaniowej⁸⁸⁷. Rola chrześcijaństwa w dziejach świata była jasno określona – to ono uformowało szereg narodów, obecnie stojących u szczytu rozwoju cywilizacyjnego. Z tego względu dziewiętnastowieczni duchowni podejmujący pracę na obszarze dzisiejszej Kanady byli przekonani, iż jedynie wpisują się w szereg swych znakomitych poprzedników-misjonarzy, sięgający aż czasów apostołskich. Oczywiście powoływali się na to z właściwą sobie skromnością⁸⁸⁸. Jednocześnie, analogicznie do postaci wspominanych w Europie z szacunkiem i uznaniem dla ich historycznego znaczenia, jak choćby św. Patryk, św. Benedykt, św. Cyryl i Metody itd., byli przeświadczeni, iż odgrywają tę samą rolę w dziejach społeczeństw rodzimych, jaką ci święci odegrali w dziejach Europy. *Historia miała się powtórzyć*, a wysłannicy diecezji Quebecu stali u jej początków. Najpełniej przekonanie to wyraził w jednym ze swych listów ks. Modeste Demers (1809-1871), misjonarz w Oregonie i późniejszy biskup wyspy Vancouver. Po pierwszym spotkaniu z Indianami Carrier na terenie dzisiejszej Brytyjskiej Kolumbii pisał:

Bóg z pewnością zmiłuje się nad tą zagubioną częścią swej trzody. Biedni dzicy nie rozumieją, jak wielką łaską jest dla nich wizyta wysłannika Bożego w tych oddalonych lasach. (...) Gdybym tylko był drugim Augustynem, Remigiuszem, Patrykiem, powiedziałbym [bez wahania], że przyszłe stulecia ujrzą wzrost owoców wiary i religii w tych pięknych zakątkach Ameryki Północnej, tak jak niegdyś w dawnych krajach [Europy], a potomkowie dzisiejszych barbarzyńców, spoglądając na własne dzieje,

⁸⁸⁷ Zob. *Missions de la Colombie*, RMDQ 3(1841), s. 63-64.

⁸⁸⁸ M. DEMERS, *Extrait d'une lettre à Mgr. de Juliopolis, Cowlitz, 10 Novembre 1841*, RMDQ 5(1843), s. 57.

oddadzą cześć Bogu za jego opatrność i posłanie im przewodników wskazujących właściwą drogę rozwoju ludzkiego⁸⁸⁹.

Nie można powiedzieć, żeby misjonarze całkowicie się pomylili, aczkolwiek ich przewidywania nie zrealizowały się w formie oczekiwanej w XIX w. Chrześcijaństwo do dziś nie przestało inspirować znacznej części Ludności Rodzimej kontynentu amerykańskiego, choć dokonuje się to obecnie przy niemal całkowitym odrzuceniu opisaną w powyższych rozważaniach teologii historii. Niech wystarczy w tym kontekście powołanie się na dwóch współczesnych amerindiańskich autorów, którzy zwrócili uwagę na różne priorytety umysłowości rodzimej i europejskiej – pierwsza daje pierwszeństwo przywiązaniu do kategorii „przestrzeni” i „ziemi”, druga do „czasu” i „chronologii”.

George Tinker, amerykański Indianin Osage, pastor luterański oraz członek Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata (*Ecumenical Association of Third World Theologians*) wyraził to w kontekście własnych dążeń do wypracowania indiańskiej wersji teologii chrześcijańskiej. Nawiązując do dominującego nawet w łonie progresywnej teologii wyzwolenia, autorstwa Gustavo Gutierrez (ur. 1928), aksjomatu historyczności Bożego objawienia, Tinker uznał go za fundamentalne źródło dyskryminacji kultur, które miały nieszczęście *chronologicznie później* zetknąć się z misyjną działalnością Kościoła⁸⁹⁰. Zdaniem autora myślenie w kategoriach „linearnego postępu” w dziejach stanowi „kwintesencję zachodniej tradycji intelektualnej”, a jednocześnie największe zagrożenie dla północnoamerykańskich tradycji rodzimych. W przeszłości pozwoliło ono na usprawiedliwienie ekspansji kolonialnej oraz na równie umotywowaną ekspansję misyjną. Obie formy białej obecności w Ameryce uzbrojone były w ideę historii i postępu społecznego, którego wypełnienie stanowił europejski model cywilizacji chrześcijańskiej. Nie było w nim miejsca dla społeczności zachowujących własną specyfikę i odmienność⁸⁹¹.

⁸⁸⁹ M. DEMERS, *A Mgr. l'évêque de Québec, Fort Alexandria, Nouvelle-Calédonie, 20 Décembre 1842*, s. 18.

⁸⁹⁰ G. TINKER, *Spirituality, Native American Personhood, Sovereignty and Solidarity*, w: *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*, s. 115-131.

⁸⁹¹ „(...) History and temporality reign supreme in the West. On the other hand, Native American spirituality, values, social and political structures, even ethics are rooted not in some temporal notion of history but in spatiality. This is perhaps the most dramatic (and largely unnoticed) cultural difference between Native American thought processes and the Western intellectual tradition. The Western intellectual tradition is firmly rooted in the priority

Tinker był osobiście bardziej skoncentrowany na rozwoju oryginalnych koncepcji teologicznych, uwzględniających specyfikę duchowości indiańskiej w relacji do tradycji chrześcijańskiej. Jedyne skrótowo poruszył problem odmienności europejskiego i rdzennie amerykańskiego rozumienia historii, opierając się w swych rozważaniach na oryginalnych refleksjach znanego historyka i aktywisty indiańskiego w Stanach Zjednoczonych, Vine'a Deloria Jr. (1933-2005).

Deloria (Indianin Sioux) w ciągu całej kariery poświęcił wiele miejsca krytyce europejskiego i chrześcijańskiego dziedzictwa intelektualnego. Jego sztandarowa praca *Custer died for your sins* rysowała już w 1969 r. miejscami druzgoczący obraz instytucji rządowych, akademickich i kościelnych zaangażowanych w organizowanie życia Ludności Rodzimej. W swej kolejnej mocno polemicznej pracy, *God is red*, opublikowanej w 1994 r., a więc jeszcze w bezpośrednim kontekście obchodów 500-lecia „odkrycia” Nowego Świata, Deloria poświęcił aż trzy rozdziały teoretycznym zagadnieniom związanym z europejskim i amerindiańskim pojęciem historii. Był przekonany, iż jej znaczenie i rola w danej społeczności określa podstawowe różnice między „religiami plemiennymi oraz chrześcijaństwem, będącym jednocześnie podłożem świeckiej myśli zachodniej”.

Deloria skoncentrował się na ukazaniu integralności społeczeństw rodzimych, pozbawionych nadmiernej troski o podkreślanie znaczenia „wydarzeń” i „chronologii”, jak to miało miejsce w tradycji judeochrześcijańskiej. Nie znały one „religijnych kontrowersji” ani sprzeczności między „ekonomiczną, socjologiczną, polityczną i militarną płaszczyzną życia”⁸⁹². Przeciwnie, zapatrzona w swe historyczne powołanie i przeznaczenie Europa zaoferowała światu kilka wieków kolonializmu i opresji narodów tubylczych.

Nie chodzi tu o dokładną analizę rozumienia konkretnych wydarzeń historycznych, jakie przyjął Deloria. W kontekście całości dotychczasowych rozważań wystarczy zauważyć, że zdaniem autora przywiązanie chrześcijaństwa do specyficznej wizji dziejów oraz obdarzanie pewnych faktów interpretacją nadprzyrodzoną miało poważne konsekwencje intelektualne. Doprowadziło bowiem do ugruntowania takiej koncepcji historii, która nie jest dziś w stanie adekwatnie oddać czy też uwzględnić złożonych doświadczeń całości rodzaju ludzkiego⁸⁹³. Deloria w następujący sposób podsumowywał swe refleksje:

of temporal metaphors and thought processes. Native Americans think inherently spatially and not temporally”. Tamże, s. 120-121.

⁸⁹² V. DELORIA Jr., *God is Red*, s. 100.

⁸⁹³ Tamże, s. 108.

Religia chrześcijańska oraz zachodnia idea historii są nierozłączne i wzajemnie się wspierają. (...) Związując się z historią i utrzymując, że to jego Bóg ma nad nią władzę, chrześcijaństwo musi zaakceptować konsekwencje swej przeszłości. (...) Jeśli brak poczucia historii można uznać za niedobór plemiennych tradycji religijnych, nadmierne przywiązanie do rzeczywistości historycznej oraz jego skutki są problemem chrześcijaństwa⁸⁹⁴.

Intuicje Delorii i Tinkera, jakkolwiek tylko naszkicowane, zdają się potwierdzać wcześniej przyjętą tezę, że o ile *element duchowy* w dziejach misji może nadal znaleźć właściwe sobie miejsce w interpretacji procesu chrystianizacji Ludności Rodzimej, *teologia historii*, dominująca w części piśmiennictwa kościelnego, nie przynosi spodziewanych rezultatów. Jej ograniczenia stają się ewidentne wobec postulatów współczesnej historiografii, dążącej po pierwsze, do oddania sprawiedliwości wszystkim uczestnikom przeszłych wydarzeń, po drugie, do integracji wielu możliwych perspektyw badawczych.

⁸⁹⁴ Tamże, s. 112-113.

ZAKOŃCZENIE

Studia nad rozwojem piśmiennictwa historycznego mogą przypominać przedsięwzięcie czysto teoretyczne i akademickie. Jednocześnie w swej istocie – choć nieraz niezauważalnie – zmierzają one do przekroczenia granic czytelnicy oraz auli uniwersyteckich. Ich najgłębszym powołaniem jest kształtowanie wrażliwości kulturowej oraz szacunku dla odmiennego sposobu przeżywania świata i jego wydarzeń. Odsłaniają bowiem bogactwo prawdy historycznej i ukazują, jak dzieje ludzkich społeczności, a nawet pojedynczych osób, wymykają się kategorycznym, ustalonym raz na zawsze ocenom. Ta swoista nieuchwytność *ostatecznego, definitywnego obrazu* czasem rodzi zakłopotanie. Nie musi to jednak zniechęcać do podejmowania ciągłego wysiłku dążenia do prawdy, przeciwnie – doświadczenie bogactwa i złożoności dziejów jest najlepszą inspiracją przy podejmowaniu tej drogi.

Zaprezentowane studium historiografii miało jeden zasadniczy cel – ukazanie rozwoju interpretacji fenomenu kulturowego i religijnego, jakim był proces interakcji misjonarzy i Ludności Rodzimej w Kanadzie w XIX i XX w. Tematyka kojarzy się z „historią kościelną”, potencjalnie ważną jedynie dla wąskiego grona zainteresowanych. Tymczasem jest ona dziś na kontynencie amerykańskim przedmiotem wielu debat prowadzonych na poziomie uniwersalnym – od uniwersytetów po organizacje pozarządowe, oczywiście także z udziałem Kościołów różnych denominacji. O zainteresowaniu podobną problematyką świadczy rosnąca w oszałamiającym tempie ilość publikacji jej poświęconych, które na półkach kanadyjskich księgarni można odnaleźć najczęściej pod powstałą niedawno kategorią *Native Studies* (studia nad Ludnością Rodzimą). Już sam ten fakt usprawiedliwia podjęcie krytycznej analizy historiograficznej tak bogatego dorobku piśmienniczego.

Priorytetem niniejszej pracy nie było statystyczne i ilościowe ujęcie ewolucji literatury historycznej, lecz raczej ogólna prezentacja podstawowych kierunków interpretacji misyjnej przeszłości. Z pewnością nie zostały przywołane w tej pracy wszystkie publikacje podejmujące w jakikolwiek sposób zagadnienie dziejów misji.

Trzeba przyznać, iż byłoby to po prostu niemożliwe w ramach kilkuset stron maszynopisu.

Przyjęta definicja „historiografii” pozwoliła na uznanie za jej pierwsze ogniwo nieprofesjonalnych jeszcze opracowań dotyczących dziejów misji, pióra dziewiętnastowiecznych misjonarzy. Wstępem do nich były sprawozdania i relacje, publikowane w periodykach kościelnych. Są one dziś oceniane surowo jako tendencyjne i propagandowe, lecz przy bliższej analizie okazują się niezwykle interesującym i bogatym materiałem źródłowym. Nie kreują one wyłącznie wizerunku bohaterskich misjonarzy, ale pozwalają dostrzec także różnorodność reakcji Ludności Rodzimej na ekspansję nowego systemu wartości i wierzeń. Typowa „historiografia kościelna” także okazała się daleka od uniformizacji. Obraz misjonarzy przez nią kształtowany jest wielowymiarowy. Chociaż duchowni byli formowani w większości przypadków w tym samym duchu zakonnym, tworzyli jednak środowisko bogate w ciekawe osobowości, pełne inicjatyw i kreatywności. Dostrzeżony przełom w historiografii zaowocował zrozumieniem szerokiego kontekstu działalności misyjnej. Dotąd bowiem dominowało wyłącznie jej religijne bądź charytatywne postrzeganie. Nie pozwalało ono w pełni zrozumieć faktu, iż Ludność Rodzima posiadała wartościowe tradycje duchowe oraz aspiracje wykraczające poza europejskie pojmowanie dobrodziejstw asymilacji. Pożegnanie teologii historii nie oznacza jednak wykluczenia elementu duchowego z badania dziejów misji, będącego nadal istotną częścią interpretacji, zwłaszcza w kontekście właściwej Ludności Rodzimej kultury ducha.

Poza kwestią „ilościową”, która – jak wspomniano – usprawiedliwia badania historiograficzne, istotnym rysem omówionego dorobku jest jego zakorzenienie w odmiennych tradycjach, euro-amerykańskich i rodzimych (tubylczych). Właściwe każdej z grup etnicznych dziedzictwo kulturowe implikuje nieraz dramatycznie różny sposób postrzegania świata oraz rozumienia praw i obowiązków człowieka. Przy zetknięciu się różnych kultur na scenie historii – poprzez ich reprezentantów – prowadziło to nierzadko do bolesnych konsekwencji. Dzisiejsze wielokulturowe społeczeństwo kanadyjskie, w którym na ok. 30 milionów obywateli ponad milion stanowi Ludność Rodzima, w różnym stopniu odwołująca się do dziedzictwa wielu szczepów i gromad Amerindian, Inuitów i Metysów, dziedziczy zarówno pozytywne jak i negatywne konsekwencje tego zapoczątkowanego w XVI w. procesu. Najbardziej odczuwa się przy tym następstwa wydarzeń inspirowanych mentalnością

i polityką typową dla dwóch ostatnich wieków – wcześniejszy etap dominacji francuskiej, zakończony definitywnie w osiemnastym stuleciu, stanowi raczej rodzaj „złotego okresu” wzajemnych kontaktów, jakkolwiek niepozbawionych także aspektów negatywnych.

Począwszy od 1604 r., kiedy to założono pierwszą stałą osadę na ziemi szybko nazwanej Kanadą, francuscy handlarze i misjonarze stopniowo docierali coraz bardziej na zachód, północ i południe, aż do Zatoki Hudsona, Wielkich Jezior, Rzeki Czerwonej oraz wzdłuż Rzek Ohio i Missisipi do Zatoki Meksykańskiej. Król francuski w swym mniemaniu władał każdym terytorium, na którym wierni poddani ogłosili jego panowanie. Do 1713 r. obejmowało ono nadatlantycką Akadnię, a do 1763 r. Nową Francję i Luizjanę. Jednocześnie należy przy tym pamiętać, iż do początków XIX w. obecność liczniejszych osadników ograniczała się zaledwie do regionu Rzeki Świętego Wawrzyńca, a Ludność Rodzima kontrolowała *de facto* całą resztę kraju. Dopiero wieki XIX i XX przyniosły stopniowe ukształtowanie się Kanady w jej dzisiejszych granicach, początkowo pod ścisłą jurysdykcją brytyjską, a od 1867 r. jako coraz bardziej autonomicznego bytu państwowego. Współczesne debaty nawiązują głównie do tego właśnie drugiego okresu, co usprawiedliwia ograniczenie zaprezentowanej analizy historiograficznej do dwóch ostatnich stuleci. Jak wykazano, w centrum owej refleksji nad przeszłością, albo przynajmniej bardzo blisko niego, znajduje się zagadnienie kontaktu Autochtonów z misjonarzami, jako *par excellence* reprezentantami cywilizacji europejskiej.

W oparciu o całość przedstawionych rozważań można pokusić się o następującą konkluzję. Pośród wielu opinii, punktów widzenia i sposobów dowodzenia, w omówionym dorobku historiograficznym pojawiły się pewne próby uogólnienia całości dziejów chrystianizacji Ludności Rodzimej w Kanadzie. Zostały one wyrażone w terminach „spotkania” bądź „konfliktu”. Oba wyrażają część prawdy o dziejach. Zwolennik każdego z nich znajdzie odpowiednie argumenty, aby udowodnić własną wizję przeszłości. Czy jednak są to koncepcje wystarczające? Nierzadko bolesne dziedzictwo przeszłości wzajemnych relacji między misjonarzami a Ludnością Rodzimą usprawiedliwia raczej inną wizję historii, rozumianą jako *droga do pojednania*. Jest to spojrzenie właściwe nie tylko organizacjom kościelnym czy rządowym, ale także wielu Autochtonom. Afirmacja rozumienia historii jako konfliktu przedłuża jedynie konfrontację. Z kolei chęć narzucenia kategorii spotkania zagłusza wiele

głosów krytycznych, które mają prawo wybrzmieć, bo niosą ze sobą szczerze emocje i uczą szacunku dla każdego człowieka. Myliłby się jednak ten, kto uważałby historię relacji Ludności Rodzimej i społeczeństwa euroamerykańskiego za zakończoną. To wielowymiarowe i dynamiczne „spotkanie kultur”, z jego pozytywnymi i negatywnymi aspektami, nadal się dokonuje, a zatem historia trwa nadal. Jeśli dziś zostanie osiągnięty upragniony przez wielu cel – pojednania i wzajemnego szacunku, w pełni usprawiedliwi to zasugerowany sposób patrzenia i rozumienia historii. W tym kontekście dzieje kontynentu amerykańskiego, jego ludów i kultur, swym znaczeniem wykraczają poza jakiś wąski regionalizm. Sięgając do zasobu wartości ogólnoludzkich mają z pewnością bardzo wiele do powiedzenia także Europie, a pewnie i innym regionom świata. A jeśli studium historiografii może włączyć się do tego dzieła zdobywania większej wrażliwości kulturowej, prowadzącej do zgody odmiennych tradycji i światopoglądów, warto jest podobny wysiłek podejmować.

BIBLIOGRAFIA

- About the first evangelization of Alaska.* red. J. Le Chevallier OMI, tłum. J.L. Coudert OMI, Missions 82 (1955), s. 371-393.
- Accatoli L., *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Kraków 1999.
- Adams H., *Prison of Grass. Canada from Native Point of View*, Saskatoon 1989.
- Adler H. SVD, *Principal Statistical Data of the Ecclesiastical Territories. Addendum to the «Atlas Hierarchicus 1992»*, [bm, br].
- Alexis, *L'Église Catholique au Canada. Précis historique et statistique*, Québec 1914, s. 12, 15.
- An Act for the better protection of the lands and property of the Indians in Lower Canada [Assented to 10th August, 1850]*, Statutes of Canada, 13-14 Victoriae, Chap. 42.
- An Act for the protection of the Indians in Upper Canada from imposition, and the property occupied or enjoyed by them from trespass and injury [Assented to 10th August, 1850]*, Statutes of Canada, 13-14 Victoriae, Chap. 74.
- An Act further to amend «The Indian Act, 1880» [Assented to 19th April, 1884]*, Statutes of Canada, 47 Victoriae, Chap. 27.
- An Act further to amend «The Indian Act, 1880» [Assented to 22nd July, 1895]*, Statutes of Canada, 58-59 Victoriae, Chap. 35.
- An Act to amend and consolidate the laws respecting Indians [Assented to 12th April, 1876]*, Statutes of Canada, 39 Victoriae, Chap. 18.
- An Act to encourage the gradual Civilization of the Indian Tribes in this Province, and to amend the Laws respecting Indians [Assented to 10th June, 1857]*, Statutes of Canada, 20 Victoriae, Chap. 26.
- Ankersmit F., *Historical Representation*, w: F. Ankersmit, *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, s. 97-124.

- Ankersmit F., *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Kraków 2004.
- Ankersmit F., *Six Theses on Narrativist Philosophy of History*, w: F. Ankersmit, *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, s. 33-43.
- Ankersmit F., *Wprowadzenie do wydania polskiego*, tłum. E. Domańska, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Kraków 2004, s. 29-51.
- Annales de la Propagation de la Foi pour la Province de Québec. Nouvelle Série, nr 1-30, Montréal 1877-1886.
- Annales de la Propagation de la Foi pour les Provinces de Québec et de Montréal. Nouvelle Série, nr 31-140, Montréal 1887-1923.
- Annales de la Propagation de la Foi. Collection faisant suite aux Lettres édifiantes, vol. 1-54, Lyon 1824-1882.
- Approaches to Native History in Canada: papers of a conference held at the National Museum of Man, October 1975*, red. D.A. Muise, Ottawa 1977.
- As long As The Sun Shines And The Water Flows. A Reader in Canadian Native Studies*, red. I.A. Getty, A.S. Lussier, Vancouver 1983.
- ASSEMBLY OF FIRST NATIONS, *Breaking the Silence: An Interpretative Study of Residential School Impact and Healing as Illustrated by the Stories of First Nations Individuals*, Ottawa 1994.
- Aubert R., *Die Kirchen Amerikas*, w: *Handbuch der Kirchengeschichte*, red. H. Jedin, vol. VI, cz. 1, Freiburg, Basel, Wien 1971, s. 215-28.
- Axtell J., *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York, Oxford 1989.
- Axtell J., *Imagining the Other*, w: J. Axtell, *Natives and Newcomers. The Cultural Origins of North America*, New York, Oxford 2001, s. 15-45.
- Axtell J., *Natives and Newcomers. The Cultural Origins of North America*, New York, Oxford 2001.
- Axtell J., *Some thoughts on the Ethnohistory of Missions*, „Ethnohistory” 29 (1982), s. 35-41.

- Axtell J., *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford 1986.
- Balikci A., *Some Acculturative Trends Among the Eastern Canadian Eskimos*, „Anthropologica” N.S. II/2 (1960), s. 139-153.
- Balikci A., *The Netsilik Eskimo*, New York 1970.
- Baran A., *Provisions for the Canadian Church (Further Development after 1840)*, SCPE, vol. 3, cz.1, s. 749-757.
- Beattie O., Geiger J., *Frozen in Time. The Fate of the Franklin Expedition*, Vancouver, Toronto, New York 1998.
- Beaudoin Y. OMI, *Traductions de l'Écriture Sainte, par les missionnaires catholiques, dans les langues indiennes et esquimaude du Canada*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 8 (1974), s. 203-212.
- Benedict E. [Mohawk, Akwesasne, Ontario], *I would say when you search after truth, truth is that which you will find that is dependable and is of use to you, w: In the Words of Our Elders*, red. P. Kulchyski i in., Toronto, Buffalo, London 1999, s. 95-138.
- Benoit P., *Vie de Mgr Taché. Archevêque de St-Boniface*, Montréal 1904, 2 vol.
- Bentley M., *General Introduction: The Project of Historiography, w: Companion to Historiography*, red. M. Bentley, London, New York 1997, s. XI-XVII.
- Berger C., *The Writing of Canadian History: Aspects of English-Canadian Historical Writing since 1900*, Toronto 1986.
- Berger T.R., *Northern Frontier Northern Homeland. The Report of the Mackenzie Valley Pipeline Inquiry*, Ottawa 1977, 2 vol.
- Berkhofer R.F. Jr., *Cultural Pluralism Versus Ethnocentrism in the New Indian History, w: The American Indian and the Problem of History*, red. C. Martin, New York, Oxford 1987, s. 35-45.
- Berkhofer R.F. Jr., *White Conceptions of Indians, w: History of Indian-White Relations*, red. W.E. Washburn, [Handbook of North American Indians, red. W.C. Sturtevant, vol. 4], Washington 1988, s. 522-547.
- Bernard A., *Le drame acadien depuis 1604*, Montréal 1936.
- Besson P. OMI, *Un Missionnaire d'Autrefois. Monseigneur Paul Durieu OMI*, [bm] 1962.

- Beys J.B. OMI, *Rapport du R.P. Provincial du Manitoba*, Missions 54 (1920), s. 268-285.
- Bibliographia Missionaria*, red. G. Rommerskirchen OMI, G. Dindinger OMI, J. Metzler OMI i in., Città del Vaticano, Roma, 1935-.
- Bibliotheca Missionum*, red. R. Streit OMI, J. Dindinger OMI, Münster, Aachen, Freiburg 1916-1973, 30 vol.
- Birket-Smith K., *Ścieżki kultury*, tłum. z ang. K. Evert-Vaedtke i T. Evert, Warszawa 1974.
- Bock P.K., *Modern Cultural Anthropology. An Introduction*, New York 1974.
- Breton P.E. OMI, *Au pays des Peaux-de-Lièvres. J.M. Patrick Kearney, OMI, héros ignoré de l'Arctique*, Saint Hyacinthe 1962.
- Breton P.E. OMI, *The Irish Hermit of the Arctic. The Life of Brother J. Patrick Kearney OMI*, tłum. J.S. Mullany OMI, Edmonton 1963.
- Breynat G. OMI, *Cinquante ans au pays des neiges*, Montréal 1945-1948, 3 vol.
- Breynat G. OMI, *Vicariat des Missions du Mackenzie*, Missions 54 (1920), s. 285-293.
- Brown J.S.H., *The Track to Heaven: The Hudson Bay Cree Religious Movement of 1842-1843*, w: *Papers of the Thirteenth Algonquian Conference*, red. W. COWAN, Ottawa 1982, s. 53-63.
- Bruner E.M., *Ethnography as Narrative*, w: *The Anthropology of Experience*, red. V. Turner, E.M. Burner, Urbana 1986, s. 139-155.
- Bryce P.H., *The Story of a National Crime being an Appeal for Justice to the Indians of Canada*, Ottawa 1922.
- Buliard R. OMI, *Falla. Adaptation faite pour les jeunes par Monique Amiel à partir de l'ouvrage du Père Buliard, «Inuk, au dos de la terre»*, Paris [1963].
- Buliard R. OMI, *Inuk. Au dos de la Terre*, Paris 1949.
- Buliard R. OMI, *Inuk. Misje na krańcu świata*, tłum. B. Hłasko, Poznań 1991.
- Buliard R. OMI, *Inunuak: Mgr Pierre Fallaize, premier missionnaire et évêque des Esquimaux du cuivre*, Paris [1975].
- Buliard R. OMI, *My Eskimos: a priest in the Arctic Based on Father Buliard's book Inuk and adapted for young readers by Milton Lomask*, New York 1956.

- Buliard R. OMI, *Okpik: «le hibou des neiges»*, Paris 1972.
- Bunoz E. OMI, *Catholic Action & Bishop Durieu's System*, [maszynopis] Prince Rupert 1941.
- Bunoz E. OMI, *Vicariat des Missions du Yukon*, *Missions* 54 (1920), s. 293-301.
- Cadieux L. SJ, *De l'aviron... à l'avion. Joseph-Marie Couture SJ*, Montréal 1959.
- Cadieux L. SJ, *Fondateurs du diocèse du Sault-Ste-Marie*, *SCHEC Report* 10 (1942), s. 77-96.
- Cadieux L. SJ, *Lettres des nouvelles missions du Canada, 1843-1852*, Montréal 1973.
- Cadieux L. SJ, *Missionnaires au lac Nipigon*, Sudbury 1957.
- Cadieux L. SJ, R. Toupin SJ, *Les Robes Noires à l'île du Manitoulin 1853-1870*, Sudbury 1982.
- Campeau L. SJ, *L'Évêché de Québec (1674). Aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec 1974.
- Campeau L. SJ, *La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval*, *SCHEC* 39(1972), s. 91-108.
- Campeau L. SJ, *La Mission des Jésuites chez les Hurons: 1634-1650*, Montréal, Rome 1987.
- Campeau L. SJ, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol. 1-3, Rome, Québec 1967-1987.
- Campeau L. SJ, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol. 4-8, Rome, Montréal 1989-1996.
- CANADA [Communications Branch, Indian and Northern Affairs Canada], *Words First. An Evolving Terminology Relating to Aboriginal Peoples in Canada*, Ottawa 2002.
- Canada and its Provinces. A History of the Canadian People and their Institutions by One Hundred Associates*, red. A. Shortt, A.G. Doughty, Toronto 1914, 23 vol.
- CANADA, *Réconciliation et guérison: nouvelles stratégies de résolution des revendications touchant le dossier des pensionnats*, [publié avec l'autorisation du ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien], Ottawa 2000.
- Canadian History: A Reader's Guide, vol. 1, Beginnings to Confederation*, red. M.B. Taylor, Toronto, Buffalo, London 1994.
- Canadian History: A Reader's Guide, vol. 2, Confederation to the Present*, red. D. Owrarn, Toronto, Buffalo, London 1994.

- Canadian Indians and the Law: Selected Documents, 1663-1972*, red. D.G. Smith, Toronto 1975.
- Canadian Protestant and Catholic Missions, 1820s-1960s. Historical Essays in Honour of John Webster Grant*, red. J.S. Moir, C.T. McIntire, [Toronto Studies in Religion, vol. 3], New York, Bern, Frankfurt am Main 1988.
- Cardinal H., [Introduction], w: *The Unjust Society*, Vancouver, Toronto, Seattle 1999.
- Cardinal H., *Hat in Hand. The Long Fight to Organize, w: Sweet Promises. A Reader on Indian-White Relations in Canada*, red. J.R. Miller, Toronto, Buffalo, London 1992, s. 393-401.
- Cardinal H., *The Rebirth of Canada's Indians*, Edmonton 1977.
- Cardinal H., *The Unjust Society*, Vancouver, Toronto, Seattle 1999.
- Cardinal H., *To Build Renewed Relationships with Native People*, „Kerygma” 25 (1991), s. 109-116.
- Carlson K.T., Jetté M.M., Matsui K., *An Annotated Bibliography of Major Writings in Aboriginal History, 1990-99*, CHR 82 (1996), s. 122-171.
- Carmack R.M., *Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods, and aims*, „Annual Review of Anthropology” 1 (1972), s. 227-242.
- Carney r., *The Native-Wilderness Equation: Catholic and Other School Orientations in the Western Arctic*, CCHA Study Session 48 (1981), s. 61-77.
- Carrière G. OMI, *Contribution des Oblats de Marie Immaculée de langue française aux études de linguistique et d'ethnologie du Nord Canadien*, „Culture” 12 (1951), s. 213-226.
- Carrière G. OMI, *Dictionnaire Biographique des Oblats de Marie Immaculée au Canada*, Ottawa 1976-1979, 3 vol.
- Carrière G. OMI, *Explorateur pour le Christ. Louis Babel OMI, 1826-1912*, Montréal 1963.
- Carrière G. OMI, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada*, Ottawa 1957-1975, 12 vol.
- Carrière G. OMI, *L'Église canadienne vers 1841*, RUO 24(1954), s. 66-89.
- Carrière G. OMI, *L'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson et les missions des Oblats 1844-1861*, RUO 25 (1955), s. 330-364.

- Carrière G. OMI, *L'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson et les missions dans l'Ouest canadien*, CCHA Report 32 (1965), s. 63-80.
- Carrière G. OMI, *Le renouveau catholique de 1840*, RUO 24(1954), s. 257-279.
- Carrière G. OMI, *Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*, Ottawa 1957.
- Carrière G. OMI, *Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson*, RUO 27 (1957), s. 82-132, 220-266, 340-388, 478-517.
- Casterman L. OMI, *A Reaction to the Apology of the Oblates*, „Kerygma” 25 (1991), s. 145-149.
- Cayen D., *Les missions Catholiques du Nord-Ouest Ontarien au XIXe siècle*, w: „Aspects du Nouvel-Ontario au XIXe siècle”, La Société Historique du Nouvel-Ontario, Documents Historiques No 73, Sudbury 1981, s. 23-39.
- CCCB, *Let Justice Flow Like a Mighty River. Brief by the Canadian Conference of Catholic Bishops to the Royal Commission of Aboriginal Peoples*, Ottawa 1995.
- CCCB, *Northern development: At What Cost?*, Ottawa 1975.
- CCCB, *Rediscovering, Recognizing and Celebrating the Spiritual Heritage of Canada's Aboriginal Peoples. A Pastoral Message to the Native Peoples of Canada*, Ottawa 1999.
- CCCB, *Towards a New Evangelization: On the Occasion of the 500th Anniversary of the Evangelization of the Americas*, Ottawa 1992.
- Champagne C. OMI, *Les débuts de la Mission dans le Nord-Ouest Canadien. Mission et Eglise chez Mgr Vital Grandin OMI (1829-1902)*, Ottawa 1983.
- Champagne J.E. OMI, *First Attempts at the Evangelization of Alaska*, EO 2 (1943), s. 13-22.
- Champagne J.E. OMI, *Les Missions Catholiques dans l'Ouest Canadien (1818-1875)*, Ottawa 1949.
- Charlebois G. OMI, *Rapport du Révérend Père Provincial du Canada*, Missions 55 (1920), s. 276-281.
- Charlevoix F.X., *Histoire et description générale de la Nouvelle France avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, Paris 1744, 3 vol.

- Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères. Mission de l'Amérique, vol. 1-2, Paris 1809.
- Chartrand P.L.A.H., *Introduction, w: Who Are Canada's Aboriginal People's? Recognition, Definition, and jurisdiction*, red. P.L.A.H. Chartrand, Saskatoon 2002, s. 15-26.
- Chaussé G., *French Canada from the Conquest to 1840, w: A Concise History of Christianity in Canada*, red. T. Murphy, R. Perin, Toronto, Oxford, New York 1996, s. 56-106.
- Chenier N.M., *Suicide Among Aboriginal People: Royal Commission Report [Mini-Review MR-131E]*, Ottawa 1995.
- Chiocchetta P., *Le vicende del secolo XIX nella prospettiva missionaria*, SCPE, vol. 3, cz. 1, s. 3-29.
- [Choque] C.C. OMI, *A School for Eskimo Catechists*, Eskimo, R. 1969, nr 79, s. 12-15.
- Choque Ch. OMI, *Ataatatsiaraluk. Journal du Grand Nord*, Ottawa 2005.
- Choque Ch. OMI, *Joseph Buliard. Fisher of Men. From French-Comté to the Canadian North. Joseph Buliard OMI, Apostle of the Inuit, 1914-1956*, Churchill 1987.
- Choque Ch. OMI, *Kajualuk. From Brittany to Canadian North. Pierre Henry OMI, Apostle of the Inuit, 1904-1979*, Churchill 1985.
- Choque Ch. OMI, *Mikilar. From Quebec to the Canadian North. Lionel Ducharme, Missionary Oblate of Mary Immaculate, Apostle of the Inuit, 1899-1979*, Churchill 1992.
- Choquette R., *Canada's Religions. An Historical Introduction*, Ottawa 2004.
- Choquette R., *English-French Relations in the Canadian Catholic Community, w: Creed and Culture. The Place of English-Speaking Catholics in Canadian Society, 1750-1930*, red. T. Murphy, G. Stortz, Montreal, Kingston, London 1993, s. 3-24.
- Choquette r., *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, Ottawa 1995.
- Clabaut A. OMI, *Deux hivers chez les Esquimaux Netchiliks du pôle magnétique*, Missions 71 (1937), s. 445-454.
- Clabaut A. OMI, *Le grand-père des Esquimaux*, Lyon [b.r.].
- Cluny R., *L'évêque des neiges*, Paris 1954.

- Clut I. OMI, *Journal du voyage de Mgr Clut au territoire d'Alaska (Ancienne Amérique Russe)*, Missions 12 (1874), s. 241-294, 357-375.
- Cole D., Chaikin I., *An Iron Hand upon the People: The Law against the Potlatch on the Northwest Coast*, Vancouver 1990.
- Companion to Historiography*, red. M. Bentley, London, New York 1997.
- Cosmology and Shamanism*, red. B. Saladin d'Anglure, Iqaluit 2001.
- Croce B., *Historia Europy w XIX w.*, Warszawa 1998.
- Croidys P., *Dans l'épouvante du Grand Nord. La vie esquimaude et le martyre des PP. Rouvière et le Roux*, Paris [br].
- Crosby D. OMI, *An Apology to the First Nations of Canada. On behalf of the 1200 Missionary Oblates of Mary Immaculate living and ministering in Canada*, „Kerygma” 25 (1991), s. 129-133.
- Culemans J.B., *Catholic Explorers and Pioneers of Illinois*, CatHR 4 (1918), s. 141-169.
- Cuthand S., *The Native Peoples of the Prairie Provinces in the 1920s and 1930s, w: Sweet Promises. A Reader on Indian-White Relations in Canada*, red. J.R. Miller, Toronto, Buffalo, London 1992, s. 381-392.
- D.L.S. [Morice A.G.], *Fifty Years in Western Canada. Being the Abridged Memoirs of Rev. A. G. Morice OMI*, Toronto 1930.
- David L.O., *Biographies et portraits*, Montréal 1876.
- David L.O., *Le clergé canadien. Sa mission, son œuvre*, Montréal 1896.
- David L.O., *Monseigneur Alexandre-Antonin Taché. Archevêque de Saint Boniface*, Montréal 1883.
- David L.O., *Monseigneur Bourget, Evêque de Montréal*, Montréal 1872.
- De Pobladora M., *Frères Mineurs. II. Fondations et réformes franciscaines, w: Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, red. M. Viller SJ, F. Cavallera SJ, Ch. Baumgartner SJ, vol. 5, Paris 1964.
- De Rochemonteix C. SJ, *Les Jésuites et la Nouvelle France au XVIIIe siècle*, Paris 1895-1906, 2 vol.
- De Smet P.J. SJ, *Life, letters, and travels of Father Pierre-Jean De Smet, S.J., 1801-1873*, red. H.M. Chittenden, A.T. Richardson, New York 1905, 4 vol.

- De Vault B., *D'une mer à l'autre. Les Oblats de Marie-Immaculée au Canada (1841-1961)*, Lyon 1961.
- De Vault B., *Histoire des missions catholiques françaises*, Paris 1951.
- Deiter C., *From Our Mother's Arms: The Intergenerational Impact of Residential Schools in Saskatchewan*, Toronto 1999.
- Del Re N., *La Curia Romana. Lineamenti Storico-Giuridici*, Città del Vaticano 1998.
- Delâge D., *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal 1991.
- Delalande L. OMI, *Sous le soleil de minuit*, Montréal 1957.
- Delanglez J. SJ, *Hennepin's Description of Louisiana. A Critical Essay*, Chicago 1941.
- Delanglez J. SJ, *The 1674 Account of the Discovery of the Mississippi*, „Mid America” 26 (1944), s. 301-324.
- Delanglez J. SJ, *The French Jesuits in Lower Louisiana 1700-1763*, Washington 1935.
- Deloria V. Jr., *Custer died for your sins*, New York 1969.
- Deloria V. Jr., *God is Red. A Native View of Religion*, Golden 1994.
- Deloria V. Jr., *Revision and Reversion, w: The American Indian and the Problem of History*, red. C. Martin, New York, Oxford 1987, s. 84-90.
- De Mazenod E., BP, *Au p. Guigues, Marseille, 24 Mai 1845*, w: *Lettres aux correspondants d'Amérique, 1841-1850*, red. Y. Beaudoin OMI, Rome 1977, vol. 1, s. 123-125.
- Demers M., *À Mgr. l'évêque de Québec, 20 Décembre 1842*, RMDQ 6 (1845), s. 13-26.
- Demers M., *Extrait d'une lettre à Mgr. de Juliopolis, 10 novembre 1841*, RMDQ 5 (1843), 55-71.
- Demers M., *Victoria, Ile de Vancouver, 21 Janvier 1856*, RMDQ 12 (1857), s. 62-99.
- Des excuses aux Premières Nations du Canada. Au nom des 1200 Missionnaires oblats de Marie-Immaculée qui vivent et qui exercent leur ministère au Canada*, „Kerygma” 25 (1991), s. 135-139.
- Deschambault A., *La Compagnie de la Baie d'Hudson et l'effort missionnaire*, SCHEC Rapport 12 (1944-1945), s. 83-100.
- Deschatelets L. OMI, *La Province de l'Est du Canada (1938-1947). Rapport au Chapitre de 1947*, Missions 74 (1947), s. 79-109.

- Devaney M.J. OMI, *Arctic Apostle. Life of Bishop Arsène Turquetil OMI*, New York 1959.
- Dickason O.P., *Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada, w: Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe –XXe siècle*, red. L. Turgeon, D. Delâge, R. Ouellet, Québec 1996, s. 105-116.
- Dickason O.P., *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton 1997.
- Dictionary of Canadian Biography*, red. G.W. BROWN i in., Toronto 1966-, 15 vol.
- Dobyns H.F., *Demographics of Native American History, w: The American Indian and the Problem of History*, red. C. Martin, New York, Oxford, 1987, s. 68-74.
- Doughty A.G., *The Awakening of Canadian Interest in the Northwest, w: Presidential addresses given at the annual meeting of the Canadian Historical Association, CHA* 1928.
- Dumoulin J.S.N., *Notice sur les missions de la Rivière Rouge et du Sault Ste Marie (1823)*, CSB 17 (1918), s. 273-278;
- Du Ranquet D. SJ, *Journal du père Dominique du Ranquet, missionnaire jésuite en Ontario de 1843 à 1900, de la mission qu'il fit en 1843 dans l'Outaouais supérieur sous la direction de l'abbé Hipolite Moreau*, red. F. Ouellet, R. Dionne, Ottawa 2000.
- Duchaussois P. OMI, *Apôtres Inconnus*, Paris 1924.
- Duchaussois P. OMI, *Aux Glaces Polaires. Indiens et Esquimaux*, Paris, Lyon 1928.
- Duchaussois P. OMI, *Bohaterki. Siostry Misjonarki wśród Łodów Polarnych*, tłum T. Lubińska, Poznań 1931.
- Duchaussois P. OMI, *Femmes Héroïques. Les Soeurs Grises Canadiennes aux Glaces Polaires*, Paris, Lyon 1928.
- Duchaussois P. OMI, *Les Soeurs Grises dans l'Extrême Nord. Cinquante Ans de Missions. Au Profit des Orphelins du Mackenzie*, Ottawa 1917.
- Duchaussois P. OMI, *Wśród łodów polarnych. U Indian i Eskimosów*, tłum. J. Korzeniowska, Krobia 1931.
- Dugre A. SJ, *L'Oeuvre apostolique des Canadiens Français*, Paris 1922.
- Economy and Society During the French Regime, to 1759. Readings in Canadian Social History*, vol. 1, red. M.C. Cross, G.S. Kealey, Toronto 1978.

- Encyclopedia of Cultural Anthropology*, red. D. Levinson, M. Ember, New York 1996, 4 vol.
- English-Currie V., *The Need for Re-Evaluation in Native Education*, w: *Writing the Circle: Native Women of Western Canada*, red. J. Perreault, S. Vance, Edmonton 1990.
- ESSERTTEL Y., *L'Aventure missionnaire lyonnaise 1815-1962. De Pauline Jaricot à Jules Monchanin*, Paris 2001.
- FAY T.J., *A Historiography of Recent Publications on Catholic Native Residential Schools*, *CCHA Historical Studies* 61 (1995), s. 79-97.
- FAY T.J., *A History of Canadian Catholics. Gallicanism, Romanism and Canadianism*, Montreal, Kingston, London 2002.
- FENTON W.N., *Indian and White Relations in Eastern North America: A Common Ground for History and Ethnology*, w: *American Indian and White Relations to 1830. An Essay by William N. Fenton. A Bibliography by L.H. Butterfield, Wilcomb E. Washburn, William N. Fenton*, New York 1957.
- Ferland J.B.A., *Cours d'histoire du Canada*, Québec 1861-1865, 2 vol.
- Fisher r., *Contact and Conflict. Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890*, Vancouver 1977.
- Flanagan T., *First Nations? Second Thoughts*, Montreal, Kingston, London, Ithaca 2001.
- Foster J.E., *Foreword*, w: R.J.A. Huel, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, Edmonton 1996, s. IX-X.
- Fournier S., Crey E., *Stolen From Our Embrace. The Abduction of First Nations Children and the Restoration of Aboriginal Communities*, Vancouver, Toronto 1997.
- Friesen G., *The Canadian Prairies. A History*, Toronto, London 1993.
- Fumoleau R. OMI, *As Long As This Land Shall Last. A History of Treaty 8 and Treaty 11, 1870-1939*, Toronto 1973.
- Fumoleau R. OMI, *Cinquante ans chez les Dènès*, La Crèche 2001.
- Furniss E., *The Carrier Indians and the Politics of History*, w: *Native Peoples. The Canadian Experience*, red. R.B. Morrison, C.R. Wilson, Don Mills 1995, s. 508-546.
- Gagnon F.M., *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal 1984.

- Gagnon S., *La nature et le rôle de l'historiographie. Postulats pour une sociologie de la connaissance historique*, RHAF 26 (1973), s. 479-531.
- Gagnon S., *Le Québec et ses Historiens de 1840 à 1920. La Nouvelle-France de Garneau à Groulx*, Québec 1978.
- Garnier L. CJM, *Du cométique à l'avion, les pères Eudistes sur la Côte-Nord. Notes et souvenirs d'un ancien missionnaire*, Charlesbourg 1947.
- Gasté A. OMI, *Missions de la Saskatchewan. À Monseigneur Grandin, 15 Juillet 1869*, Missions 9 (1870), s. 333-355.
- Gelinas C., *Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940): manifestations de foi et d'esprit pratique*, SCHEC Etudes d'histoire religieuse 69 (2003), s. 83-99.
- Giguere G.E., *Lionel Groulx: son mythe et ses mythes*, SCHEC Session d'étude 45 (1978), s. 19-39.
- Gillmor D., Turgeon P., *Canada. A People's History*, Toronto 2000-2001, 2 vol.
- Goldman I., *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, New York, London, Sydney 1975.
- Gosselin A., *Mgr de Laval. Premier Évêque et Apôtre du Canada 1622-1708*, Québec 1890, 2 vol.
- Goudreault H. OMI, *Étude sur l'effort missionnaire de l'Eglise canadienne auprès des Indiens et des Esquimaux du Canada*, „Kerygma” 6 (1972), s. 104-161.
- Goulet J.G. OMI, A. Peelman OMI, *La réalité autochtone et la dimension socio-politique de la mission*, „Kerygma” 17 (1983), s. 127-157.
- Grabowski J., *Historia Kanady*, Warszawa 2001.
- Grabowski J., *Kłopoty z historią Kanady*, w: *Obraz Kanady w Polsce*, red. M. Buchholtz, Toruń 2003, s. 66-73.
- Grabowski J., *L'historiographie des Amérindiens au Canada: quelques données et commentaires portant sur les directions de la recherche et sur les travaux en cours*, RHAF 53 (2000), s. 552-560.
- Grabski A., *Dzieje historiografii*, Poznań 2006.
- Grandin V. OMI, *À MM. Les Membres des Conseils Centraux de la Propagation de la Foi*, Missions 9 (1870), s. 28-29.

- Grandin V. OMI, *À son frère l'abbé Jean*, Ottawa, 6 Janvier 1883, w: P.E. Breton, *Monseigneur Grandin nous parle... Extraits des plus belles lettres de Monseigneur Vital Grandin, premier évêque de l'Alberta, à sa famille, 1829-1902*, Edmonton 1958, s. 112-113.
- Grant J.W., *Missionaries and messiahs in the northwest*, „Studies in Religion” 9 (1980), s. 125-136.
- Grant J.W., *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter Since 1534*, Toronto, Buffalo, London 1984.
- Grant J.W., *The Church in the Canadian Era. The First Century of Confederation*, Toronto, Montreal, New York 1972.
- Green L.C., O.P. Dickason, *The Law of Nations and New World*, Edmonton 1989.
- Grouard E. OMI, *Le R.P. Petitot et le R.P. Grouard au Congrès de Nancy. [Lettre] au très révérend Père général*, Missions 13 (1875), s. 397-409.
- Grouard E. OMI, *Lettre au R.P. Sardou, Procureur Général*, Missions 28 (1890), s. 445-451.
- Grouard E. OMI, *Rapport sur le Vicariat de Athabasca-Mackenzie*, Missions 31 (1893), s. 365-384.
- Grouard E. OMI, *Souvenirs de mes Soixante ans d'Apostolat dans l'Athabasca-Mackenzie*, Lyon, Paris 1923
- Groulx L., *Histoire du Canada français depuis la découverte*, Montréal 1950-1952, 4 vol.
- Groulx L., *Le Canada français missionnaire. Une autre grande aventure*, Montréal, Paris 1962.
- Groulx L., *Notre grande aventure. L'Empire français en Amérique du nord (1535-1760)*, Montréal, Paris 1958,
- Gualtieri A.R., *Christianity and Native Traditions. Indigenization and Syncretism among the Inuit and Dene of the Western Arctic*, Notre Dame 1984.
- Haig-Brown C., *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School*, Vancouver 1988.
- Handy R.T., *A History of the Churches in the United States and Canada*, New York 1977.

- Harrod H.L., *Mission Among the Blackfeet*, Norman 1971.
- Haunani-Kay Trask, *From a Native Daughter*, w: *The American Indian and the Problem of History*, red. C. Martin, New York, Oxford 1987, s. 171-179.
- Hawthorn H.B. red., *A Survey of the Contemporary Indians of Canada. A Report on Economic, Political, Educational Needs and Policies*, Ottawa 1967, 2 vol.
- Hazard, P. *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, tłum J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974.
- Hearne S., *A journey from Prince of Wales's Fort, in Hudson's Bay, to the northern ocean: undertaken by order of the Hudson's Bay Company for the discovery of copper mines, a north west passage, & c. in the years 1769, 1770, 1771 & 1772*, London 1795.
- Histoire de l'Eglise [fondée par A. Fliche & V.Martin]*, vol. 19, M. Preclin, E. Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1955-1956, 2 cz.
- Heidenreich C., *Iroquois League*, w: *The Oxford Companion to Canadian History*, red. G. Hallowell, Don Mills 2004, s. 323.
- Hirschfelder A., P. Molin, *The Encyclopedia of Native American Religions*, New York, Oxford 1992.
- Histoire universelle des missions catholiques*, red. E. Delacroix, Paris 1956-1958, 4 vol..
- History and Ethnicity*, red. E. Tonkin, M. McDonald, M. Chapman, London-New York 1989.
- History and Social Anthropology*, red. I.M. Lewis, London 1968.
- History of Indian-White Relations*, red. W.E. Washburn, [*Handbook of North American Indians*, red. W.C. Sturtevant, vol. 4], Washington 1988.
- Holst W.A., *Native and Non-Native Voices on the Residential School Issue and Historical Revisionism: Writing Between the Times*, w: WOS 5, Winnipeg 2000, s. 229-247.
- Horn G., *De originibus Americanis Libri Quatuor*, Haga 1652.
- Huel R.J.A., Archbishop A.-A. Taché of Saint Boniface. «*The Good Fight*» and the Illusive Vision, Edmonton 2003.
- Huel R.J.A., *Introduction*, w: D. Levasseur OMI, *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*, Edmonton 1995, s. VII-XII.

- Huel R.J.A., *Introduction/Présentation*, WOS 1, Edmonton 1990, s. 1-14.
- Huel R.J.A., *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, Edmonton 1996.
- Huel R.J.A., *Western Oblate History: the Need for Reinterpretation*, WOS 3, Edmonton 1994, s. 13-39.
- Hufton O., *Women, Gender and the Fin de Siècle*, w: *Companion to Historiography*, red. M. Bentley, London, New York 1997, s. 929-940.
- Hughes K., *Father Lacombe. The Black-Robe Voyageur*, Toronto 1914.
- Hultkrantz Å., *Native Religions of North America. The Power of Visions and Fertility*, San Francisco 1987.
- Hultkrantz Å., *The Religions of the American Indians*, Berkeley, Los Angeles, London 1967.
- In the Words of Our Elders. Aboriginal Cultures in Transition*, red. P. Kulchyski, D. McCaskill, D. Newhouse, Toronto, Buffalo, London 1999.
- INDIAN AND NORTHERN AFFAIRS CANADA, *Aboriginal Self-Government. The Government of Canada's Approach to Implementation of the Inherent Right and the Negotiation of Aboriginal Self-Government*, Ottawa 1995.
- Introduction to Cultural Anthropology. Essays on the Scope and Methods of the Science of Man*, red. J.A. Clifton, Boston, New York, Atlanta 1968.
- Jaenen C.J., *French Sovereignty and Native Nationhood, w: Sweet Promises. A Reader on Indian-White Relations in Canada*, red. J.R. Miller, Toronto, Buffalo, London 1992, s. 19-42.
- Jaenen C.J., *The Frenchification and Evangelization of the Amerindians in the Seventeenth Century New France*, CCHA Study Sessions 35 (1968), s. 57-71.
- Jaenen C.J., *Thoughts on Early Canadian Contact*, w: *The American Indian and the Problem of History*, red. C. Martin, New York, Oxford 1987, s. 55-66.
- Jean Paul II, *Avec l'Appui de l'Eglise, je proclame tous vos droits message aux populations autochtones réunies à Fort Simpson*, DC 81 (1984), s. 972-973.
- Jean Paul II, *Ayez la sagesse des anciens et le courage des jeunes. Rencontre avec les autochtones à Sainte-Anne de Beaupré*, DC 81 (1984), s. 941-943.
- Jean Paul II, *Le droit à une part juste et équitable d'autonomie. Allocution aux autochtones à Fort Simpson*, DC 84 (1987), s. 975-976.

- Jean Paul II, *Par vous, le Christ est Lui-même Indien. Discours aux Indiens au Sanctuaire des martyrs de Huron*, DC 81 (1984), s. 968-970.
- Jenkins M., *Bloody Falls of the Coppermine. Madness, Murder, and the Collision of Cultures in the Arctic*, 1913, New York 2005.
- Jenness D., *The Indians of Canada*, Ottawa 1980.
- Jennings F., *The Invasion of America. Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, New York, London 1976.
- Jetté F. OMI, *De la mission il y a 40 ans à la mission aujourd'hui*, „Kerygma” 22 (1988), s. 209-222.
- Jetten M., *Enclaves amérindiennes: les «réductions» du Canada 1673-1701*, Sillery 1994.
- Joannes Paulus II, *Ad autochtones Simsoniae Arcis habita*, AAS 77 (1985), s. 417-422.
- Johnson J. OMI, *Kisemanito Centre Training Native Men for the Priesthood*, „Kerygma” 15 (1981), s. 111-122.
- Johnston A.A., *A history of the Catholic Church in Eastern Nova Scotia, 1611-1880*, Antigonish 1960-1971, 2 vol.
- Josephy A.M. JR., *500 Nations. An Illustrated History of North American Indians*, New York 1994.
- Keeping the Faith*, red. F. Laugrand, J. Oosten, M. Kakkik, Iqaluit 2003.
- Kerbiriou A.H., *Les Indiens de l'Ouest Canadien vus par les Oblats*, Sillery (Québec) 1996.
- Kirmang P.E., *Consequences of religion. Sociological view of a missionary order*, w: „Prairie Books Now”, Nr 12, r. 1996.
- Krech S. III, *Ethnohistory*, w: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, red. D. Levinson, M. Ember, New York 1996, vol. 2, s. 422-429.
- Krech S. III, *Native Canadian Anthropology and History*, Norman 1994.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, J. Nowotniak, Warszawa 2001.
- Kuhn T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, London 1996.
- Kulchyski P., *A Considerable Unrest: F.O. Loft and the League of Indians*, „Native Studies Review” 4 (1988), s. 95-117.

L'Acadie, Ses Missionnaires, Jésuites, Récollets, Capucins, Prêtres des Missions Étrangères, Sulpiciens, Montréal 1925.

L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome 1600-1922. Guide de recherche, red. P. Hurtubise, L. Codignola, F. Harvey, Québec 1999.

L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Acte du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme et du Centre Vincent Lebbe, Québec 23-27 août 2001, red. G. Routhier, F. Laugrand, Québec, Paris 2001.

Labouré T. OMI, *Acte Général de Visite des Missions Indiennes du Nord-Ouest Canadien*, Rome 1936.

Lacombe A. OMI, *Rapport du Manitoba, 19 Juillet 1877*, Missions 15 (1877), s. 473-481.

La Hontan, *Dialogues avec un sauvage*, red. M. Roelens, Paris, Ottawa 1973-1974.

Lacombe G., *Projet d'histoire des Oblats dans l'Ouest canadien*, VO 46 (1987), s. 273-284.

Lafitau J. SJ, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris 1724, 4 vol.

Latourette K.S., *A History of the Expansion of Christianity*, New York 1937-1945, 7 vol.

Latourette K.S., *Christianity in a Revolutionary Age: a History of Christianity in the nineteenth and twentieth centuries*, New York 1958-1962, 5 vol.

Latourette K.S., *The Christian Understanding of History* [Presidential address delivered at the annual meeting of the American Historical Association in Washington on December 29, 1948], „American Historical Review” 54 (1949), s. 259-276.

Laugrand F., *Mourir et Renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*, Québec 2002.

Laverlochère J.N. OMI, *À Mgr. l'archevêque de Québec, 25 Août 1845*, RMDQ 6 (1845), s. 116-130.

Lavoie S. OMI, *Who Leads the Leaders?*, „Kerygma” 25 (1991), s. 47-59.

Le Clercq Ch., *Premier établissement de la Foy dans la Nouvelle France*, vol. 1, Paris 1691.

- Le Jeune L. OMI, *Dictionnaire general du Canada*, Ottawa 1931, 2 vol.
- Le Père Lacombe. *L'homme au bon cœur. D'après ses mémoires et souvenirs recueillis par une sœur de la Providence*, Montréal 1916.
- Le Roy A., *Le rôle scientifique des Missionnaires*, „Anthropos” 1 (1906), s. 3-10.
- Le Treste J. OMI, *Souvenirs d'un missionnaire breton dans le Nord-Ouest canadien*, Sillery (Québec) 1997.
- Le Vénérable François de Montmorency-Laval, *Premier évêque de Québec, 1708-1908: Souvenir des fêtes du deuxième centenaire, Célébrées les 21, 22 et 23 juin 1908*, Québec 1908.
- Lechat R. OMI, *Accusés, levez-vous! Les missionnaires chrétiens sont-ils coupables de génocide culturel chez les Inuit?*, „Kerygma” 11 (1977), s. 165-191.
- Lechat R. OMI, *Christianisation du peuple Inuit*, „Kerygma” 8 (1974), s. 72-86.
- Lechat R. OMI, *La réception du concile chez les Inuit*, „Mission” 10 (2003), s. 247-260.
- Lefebvre G. OSB, *Le Canada catholique [Supplément au Bulletin Paroissial liturgique]*, Brouges 1930.
- Leflon J., *Eugène de Mazenod: Evêque de Marseille, Fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 1782-1861*, Paris 1960-1965, 3 vol.
- Leger M.C., *The Catholic Indian Missions in Maine (1611-1820)*, Washington 1929.
- Leising W.A. OMI, *Arctic Wings*, Garden City 1959.
- Lemieux L. *Provisions pour l'Église Canadienne (1760-1840)*, SCPF vol. 3, cz. 1, s. 729-748.
- Lemieux L., *Histoire du catholicisme québécois: Les XVIIIe et XIX siècles, vol. 1, Les années difficiles (1760-1839)*, Montréal 1989.
- Lemieux L., *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada 1783-1844*, Montréal, Paris 1967.
- Les Oblats et les Missions de l'Alaska*, Missions 70 (1936), s. 108-114.
- Lescarbot M., *Histoire de la Nouvelle France (...)*, Paris [1611].
- Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, red. M.L. Aime-Martin, vol. 1, Paris 1879.

- Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères. Nouvelle édition*, Lyon 1819, 14 vol.
- Levaque J.E.Y. OMI, *Brief Description of Indianescom Oblate Indian-Eskimo Council Past and Present*, Ottawa 1973 [maszynopis], AD HR 8001.C73R 35.
- Levasseur D. OMI, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate (1815-1985). Toward a synthesis*, Rome 1985-1989, 2 vol.
- Levasseur D. OMI, *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*, Edmonton 1995.
- Liard D., Ross J.H., McKenna J.A.J., *Report of Commissioners for Treaty No. 8, Winnipeg, Manitoba, 22nd September 1899*, Ottawa 1966 [reprint].
- Lux-Sterritt L., *Les religieuses en mouvement. Ursulines françaises et Dames anglaises à l'aube du XVII^e siècle*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine” 52 (2005), s. 7-23.
- Lynes D.A., *Cultural pain vs. Political gain: Aboriginal sovereignty in the context of decolonization*, „Ethnic and Racial Studies” 25 (2002), s. 1043-1065.
- Manuel G., Posluns M., *The Fourth World. An Indian Reality*, Don Mills 1974.
- Martin G., *Confederation*, w: *The Oxford Companion to Canadian History*, red. G. Hallowell, Don Mills 2004, s. 145.
- Martyrs aux glaces polaires. La meilleure composition dans chaque genre du Concours Rouvière et Le Roux*, Montréal, Chambly, Bassin 1939.
- Mary-Rousselière G. OMI, *Qitdlarssuaq. L'histoire d'une migration polaire*, Montréal 1980.
- Matthiasson J.S., *The Maritime Inuit: Life on the Edge*, w: *Native Peoples. The Canadian Experience*, red. R.B. Morrison, C.R. Wilson, Don Mills 1995, s. 78-114.
- McCarthy M., *From the Great River to the Ends of the Earth. Oblate mission to the Dene, 1847-1921*, Edmonton 1995.
- McIntire C.T., *Approaches and Themes in the History of Missions*, w: *Canadian Protestant and Catholic Missions, 1820s-1960s. Historical Essays in Honour of John Webster Grant*, red. J.S. Moir, C.T. McIntire, New York, Bern, Frankfurt am Main 1988, s. 11-22.
- Mcmillan A.D., Yellowhorn E., *First Peoples in Canada*, Vancouver, Toronto 2004.

- McNally V.J., *A Lost Opportunity? A Study of Relations Between the Native People and the Diocese of Victoria*, WOS 2, Lewiston, Queenstown 1992, s. 159-178.
- McNally V.J., *The Lord's Distant Vineyard. A History of the Oblates and the Catholic Community in British Columbia*, Edmonton 2000.
- Meeus J. OMI, *Catechist Families: After Twenty Years*, Eskimo 47 (1990-1991), s. 4-9.
- Metzler J. OMI, *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*, Milano 2002.
- Michea J., *Terre Stérile. Six mois chez les Esquimaux Caribous*, Montréal 1949.
- Miller J.R., *Aboriginal Peoples and the Academy*, w: J.R. Miller, *Reflections on Native-Newcomers Relations. Selected Essays*, Toronto, Buffalo, London 2004.
- Miller J.R., *Lethal Legacy. Current Native Controversies in Canada*, Toronto 2004.
- Miller J.R., *Native History*, w: *Canadian History: A Reader's Guide*, vol. 2, *Confederation to the Present*, red. D. Owram, Toronto, Buffalo, London 1994, 179-201.
- Miller J.R., *Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy*, w: J.R. Miller, *Reflections on Native-Newcomers Relations. Selected Essays*, Toronto, Buffalo, London 2004, s. 107-139.
- Miller J.R., *Residential Schools*, w: *The Oxford Companion to Canadian History*, red. G. Hallowell, Don Mills 2004, s. 541-542.
- Miller J.R., *Reflections on Native-Newcomers Relations. Selected Essays*, Toronto, Buffalo, London 2004.
- Miller J.R., *Shingwauk's Vision. A History of Native Residential Schools*, Toronto-Buffalo, London 2003.
- Miller J.R., *Skyscrapers Hide the Heavens. A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto, Buffalo, London 2001.
- Milliea M., *Micmac Catholicism in My Community. Miigemeoei Alsotmagan Nemet-gig*, w: *Actes du Vingtième Congrès des Algonquinistes*, red. W. Cowan, Ottawa 1989, s. 262-266.
- Milloy J.S., *A National Crime. The Canadian Government and the Residential School System 1879 to 1986*, Winnipeg 2000.
- Milloy J.S., *The Early Indian Acts: Developmental Strategy and Constitutional Change*, w: *Sweet Promises. A Reader on Indian-White Relations in Canada*, red. J.R. Miller, Toronto, Buffalo, London 1992, s. 145-154.

- Mondin B., *Dizionario Teologico delle Missioni*, Città del Vaticano 2001.
- Moir J.S., *The Church in the British Era. From the British Conquest to Confederation*, Toronto, Montreal, New York 1972.
- Morice A.G. OMI, *Disparus et survivants. Etudes ethnographiques sur les Indiennes de l'Amérique du Nord*, Winnipeg 1928.
- Morice A.G. OMI, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien. Du Lac Supérieur au Pacifique (1659-1905)*, Winnipeg, Montréal 1912, 3 vol.
- Morice A.G. OMI, *Monseigneur Turquetil OMI, Apôtre des Esquimaux, et le miracle de ses Missions*, Winnipeg, Saint Boniface 1935.
- Morice A.G. OMI, *Souvenirs d'un missionnaire en Colombie Britannique*, Winnipeg-Saint Boniface 1933.
- Morice A.G. OMI, *The Great Déné Race*, St. Gabriel, Mödling (Vienna), br.
- Morice A.G. OMI, *The Roman Catholic Church East of the Great Lakes, w: Canada and its Provinces. A History of the Canadian People and their Institutions by One Hundred Associates*, red. A. Shortt, A.G. Doughty, Toronto 1914, vol. 11, s. 115-196.
- Mosher L. [Odawa, Manitoulin Island, Ontario], *We have to go back to the original teachings*, w: *In the Words of Our Elders*, red. P. Kulchyski i in., Toronto, Buffalo, London 1999, s. 141-165.
- Mousseau G. OMI, *L'affaire Alaska. A propos du voyage de Mgr Clut dans l'Amérique russe en 1872*, EO 5 (1946), s. 161-188.
- Mulhall D., *Will to Power. The Missionary Career of Father Morice*, Vancouver 1986.
- Murdock G.P., *Ethnographic Bibliography of North America*, New Haven 1972.
- Nabokov P., *Present Memories, Past History*, w: *The American Indian and the Problem of History*, red. C. Martin, New York, Oxford 1987, s. 144-155.
- Nadeau E. OMI, *Ceux qu'il aima. Le père Constant-Alarie Giroux OMI, 1862-1941. Missionnaire au Mackenzie (1887-1920) Chapelain de Notre-Dame du Cap (1920—1941)*, Cap-de-la-Madeleine 1942.
- Nadeau E. OMI, *Pierre Henry, le vagabond du pôle magnétique*, Montréal 1951.
- Nadeau E. OMI, *Un homme sortit pour semer. La carrière épique du pionnier du Témiscaminque: le Frère Joseph Moffet OMI*, Montréal 1951.

- Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*, red. J. Treat, New York, London 1996.
- Native and Christian; A Native American Theology*, red. C.S. Kidwell, H. Noley, G.E. Tinker, New York 2001.
- Native Peoples, w: Economy and Society During the French Regime, to 1759. Readings in Canadian Social History*, vol. 1, red. M.C. Cross, G.S. Kealey, Toronto 1978, s. 182-185.
- Native Rights in Canada*, red. P.A. Cumming, N.H. Mickenberg, Toronto 1980.
- Naz R., *Vicaire Apostolique, w: Dictionnaire de Droit Canonique*, red. R. Naz, vol. 7, Paris 1965, kol. 1479-1487.
- Nelligan F.J. SJ, *Catholic Missionary Labours on the Lake Superior Frontier 1667-1751*, OH 51 (1959), s. 237-250.
- New Frontiers. Towards an Oblate Vision of a Church Among the Indigenous Peoples of Canada*, „Kerygma” 23 (1989), s. 123-132.
- Nitsch T.H. [Seneca, Cattaraugus Indian Reservation, New York], *My heritage was so ingrained in me that I knew I would never loose it, w: In the Words of Our Elders*, red. P. Kulchyski i in., Toronto, Buffalo, London 1999, s. 67-94.
- Nobert L., *L'Eglise amérindienne*, „Kerygma” 18 (1984), s. 165-172.
- Notice [Rapport] sur les Missions du Diocèse de Québec*, vol. 1-21, Québec 1839-1874.
- Nouvelles Lettres édifiantes des missions de la Chine et des Indes orientales*, Lyon 1818-1823, 8 vol.
- O'hara E.V., *Catholic Pioneers of the Oregon Country*, CatHR 3 (1917), s. 187-201.
- Oblate Justice and Peace Commission of Canada*, „Kerygma” 25 (1991), s. 141-143.
- Ortolan Th. OMI, *Les Oblats de Marie Immaculée durant Le premier siècle de leur existence (1816-1914)*, Paris 1914-1932, 4 vol.
- Pagnuelo S., *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal 1872.
- Paul M. [Passmoquady, St. Mary's First Nation, Nova Scotia], *Every song you sing just keeps getting better and better, w: In the Words of Our Elders*, red. P. Kulchyski i in., Toronto, Buffalo, London 1999, s. 3-36.

- Péano P., *Recolletti*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, red. G. Pelliccia, G. Rocca, vol. 7, Roma 1983, kol. 1307-1322.
- Peelman A. OMI, *Interreligious Dialogue and Inculturation. The Future of the Catholic Church Among Canada's First Nations Peoples*, „Theoforum” 35 (2004), s. 47-71.
- Peelman A. OMI, *L'émergence de l'Église aborigène au Canada. Un fait socio-culturel dans la société canadienne*, „Kerygma” 16 (1982), s. 17-33.
- Peelman A. OMI, *L'Esprit est amérindien. Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme*, Montréal, Paris 2004.
- Peelman A. OMI, *L'Inculturation. L'Eglise et les cultures*, Paris, Ottawa 1989.
- Peelman A. OMI, *La mission de l'Eglise après Vatican II et les peuples autochtones du Canada*, „Kerygma” 18 (1984), s. 11-19.
- Peelman A. OMI, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Ottawa 1992.
- Peelman A. OMI, *Les Missionnaires oblats et les cultures amérindiennes au 19e siècle. Les oblats en Orégon (1847-1860)*, SCHEC 62 (1996), s. 31-47.
- Peelman A. OMI, *The Native American Christ*, w: *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, red. T. Merrigan, J. Haers, Leuven, Paris, Sterling 2000.
- Peers L., *The Ojibwa of Western Canada 1780 to 1870*, Winnipeg 1994.
- Penashue E. [Innu, Sheshashiet, Labrador], *I really believe in the land and I care about my people*, w: *In the Words of Our Elders*, red. P. Kulchyski i in., Toronto, Buffalo, London 1999, s. 199-216.
- Petitot E. OMI, *De l'origine asiatique des Innoït ou Esquimaux*, Missions 16 (1878), s. 593-681.
- Petitot E. OMI, *Journal du R.P. Petitot au T.-R.P. Supérieur Général. Suite*, Missions 9 (1870), s. 187-209.
- Petitot E. OMI, *Légendes Américaines Identifiés à l'histoire de Moïse et du Peuple Hébreu*, APQ 4 (1880), s. 33-79.
- Petitot E. OMI, *Monographie des Déné-Dindjié, avec un essai sur leur origine*, Paris 1876.
- Petitot E. OMI, *Monographie des Esquimaux Tchiglit*, Paris 1876.

- Petitot E., *Autour du Grand Lac des Esclaves*, Paris 1891.
- Petitot E., *Chez les Grands Eskimos*, Paris 1887.
- Petitot E., *En route pour la mer Glaciale*, Paris 1888.
- Petitot E., *Exploration de la région du Grand Lac des Ours*, Paris 1893.
- Petitot E., *Les Grands Esquimaux*, Paris 1887.
- Petitot E., *Quinze ans sous le cercle polaire, Mackenzie, Anderson, Youkon*, Paris 1889.
- Petitot E. OMI, *Six légendes américaines identifiées à l'histoire de Moïse et du peuple Hébreu*, Missions 15 (1877), s. 583-751.
- Poire Ch.E., Moreau H., *Extrait du journal d'une mission faite en 1839, aux lac Témiscaming et Abbitibbi, au Grand Lac et au lac La Truite, &c. par Messrs. Poiré et Moreau*, RMDQ 2 (1840), s. 43-62.
- Pouliot L. SJ, *Monseigneur Bourget et son temps*, Montréal 1955-1977, 5 vol.
- Preston R.J., *Catholicism at Attawapiskat: A Case of Culture Change*, w: *Papers of the Eighteenth Algonquian Conference*, red. W. Cowan, Ottawa 1987, s. 271-285.
- Price r., *The Howling Arctic. The Remarkable People who made Canada Sovereign in the Farthest North*, Toronto 1970.
- Pris de Possession au Nom du Roy, de Tous les Païs Communément Compris sous le Nom des Outaoüacs*, w: JR, vol. 55, Cleveland 1899, s. 104-115.
- Proulx J.B., *Douze cents milles en canot d'écorce ou première visite pastorale de Mgr. N.Z. Lorrain, évêque de Cythère, vicaire apostolique de Pontiac, dans ses missions sauvages du haut des rivières Ottawa et Saint-Maurice, de Waswanipi et de Méki-skan*, APFQM 16(1892), s. 13-44, 99-148, 195-253.
- Provencher J.N., *Notice sur la Rivière-Rouge (1843)*, CSB 26 (1927), s. 88-93, 113-117, 177-182, 202-207, 229-233, 251-255, 278-284.
- Rabesca M. [Slavey, Fort Good Hope, Northwest Territories], *Our culture will not die (...)*, w: *In the Words of Our Elders*, red. P. Kulchyski i in., Toronto, Buffalo, London 1999, s. 363-376.
- Rapport de l'Association de la Propagation de la Foi établie à Montréal*, vol. 1-38, Montréal 1839-1876.
- Rapports des provinces au Chapitre de 1947*, Missions 74 (1947), s. 69-125, 461-560.

- Rapports des provinces et vicariats au Chapitre de 1947*, Missions 75 (1948), s. 31-75, 373-406.
- Ray A.J., *I Have Lived Here Since the World Began. An Illustrated History of Canada's Native People*, Toronto 1996.
- Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, vol. 1, *Looking Forward Looking Back*, Ottawa 1996.
- Reczyńska A., *Historia Kanady i Quebecu w publikacjach polskich*, w: *Obraz Kanady w Polsce*, red. M. Buchholtz, Toruń 2003, s. 74-97.
- Representing Tuurngait*, red. F. Laugrand, J. Oosten, F. Trudel, A. Kublu, Iqaluit 2000.
- Roche A. OMI, *La Grande Prairie*, Paris 1948.
- Roche A. OMI, *Le secret des iglous*, Lyon 1962.
- Roche C., *Monseigneur du Grand Nord. Isidore Clut, évêque missionnaire, coureur des bois, chez les Indiens et les Esquimaux du Nord-Ouest américain (de 1858 à 1903)*, [Rennes] 1989.
- Ronda J.P., Axtell J., *Indian Missions. A Critical Bibliography*, Bloomington, London 1978.
- Ross R., *Foreword*, w: C. Deiter, *From Our Mother's Arms: The Intergenerational Impact of Residential Schools in Saskatchewan*, Toronto 1999, s. V-VI.
- Rouquette L.F., *L'Epopée blanche*, Paris 1926.
- Rusinowa I., *Z dziejów Indian kanadyjskich*, Warszawa, Pułtusk 2003.
- Sachot J. OMI, *Au pays du Scalp*, Paris 1947.
- Sachot J. OMI, *Ermites du Pôle*, Paris 1947.
- Sachot J. OMI, *Guerre aux rails!*, Paris 1947.
- Sachot J. OMI, *Jusqu'au dernier «mager-de-cru»!*, Paris 1947.
- Sachot J. OMI, *L'évêque pouilleux*, Paris 1950.
- Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* (350 anni a servizio delle missioni 1622-1972), red. J. Metzler OMI, Rom, Freiburg, Wien 1971-1976, 3 vol.
- Salisbury N., *Native People and European Settlers in Eastern North America, 1600-1783*, w: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, *North America*, red. B.G. Trigger, W.E. Washburn, cz. 1, Cambridge 1996, s. 399-460.

- Sapir E., *Time Perspective in Aboriginal American Culture, A Study in Method*, Ottawa 1916.
- Schmeiser J.A., *The Development of Canadian Ecclesiastical Provinces, Councils, Rituals and Catechisms*, „*Studia Canonica*” 5 (1971), s. 157-161.
- Schulte P. OMI, *Der Fliegende Pater bei den Eskimos. Ein Buch über ewiges Eis und ewige Liebe*, Paderborn 1949.
- Schulte P. OMI, *The Flying Priest over the Arctic. The Story of Everlasting Ice and of Everlasting Love*, New York, London 1940.
- Schulte P. OMI, *Wings for the Tabernacle. A Sick Call in the Arctic*, Boston 1939.
- Scott H.A., *The Roman Catholic Church East of the Great Lakes, 1760-1912*, w: *Canada and its Provinces. A History of the Canadian People and their Institutions by One Hundred Associates*, red. A. Shortt, A.G. Doughty, Toronto 1914, vol. 11, s. 115-196.
- Seumois A.V. OMI, *Etapes Historiques de la Mission Esquimaude*, „*Prêtre et Missions*” 29 (1954), s. 290-296.
- Shore M., *Introduction*, w: *The Contested Past: Reading Canada's History. Selections from the Canadian Historical Review*, red. M. Shore, Toronto, Buffalo, London 2002, s. 3-62.
- Simmons D., *A Tribute to Howard Adams*, „*Studies in Political Economics. A Socialist Review*”, r. 2002, nr 68 (Summer), s. 5-12.
- Sioui G.E., *For an Amerindian Autohistory. An Essay on the Foundation of a Social Ethics*, tłum. z franc. S. Fischman, Montreal, Kingston, London 1992.
- Skead A. [Ojibwe, Rat Portage First Nation, Ontario], *It's just like reading a book when I am talking to you*, w: *In the Words of Our Elders*, red. P. Kulchyski i in., Toronto, Buffalo, London 1999, s. 167-196.
- Smith D.B., *Le «Sauvage» pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d'après les historiens canadiens-français des XIXe et XXe siècles*, Ville de la Salle 1979.
- Snow J., *These Mountains Are Our Sacred Places*, Toronto, Sarasota 1977.
- Soulerin A. OMI, *Le père Laverlochere. Missionnaire Oblat de Marie Immaculée. Apôtre de la Baie d'Hudson*, Paris, Lyon [1890].

- Sperber D., *La contagion des idées*, Paris 1996.
- Stanley G.F.G., *As Long as the Sun Shines and Water Flows. An Historical Comment*, w: *As Long as the Sun Shines and Water Flows, A Reader in Canadian Native Studies*, red. I.A. Getty, A.S. Lussier, Vancouver 1983, s. 1-26.
- Stanley G.F.G., *The First Indian «Reserves» in Canada*, RHAF 4 (1950), s. 178-210.
- Stanley G.F.G., *The Policy of «Francisation» as applied to the Indians during the ancient regime*, RHAF 3 (1949), s. 333-348.
- Starkloff C. SJ, *A Theology of the In-Between. The Value of Syncretic Process*, Milwaukee 2002.
- Starkloff C. SJ, *Dialogue with Native Religious Traditions: Toward the Local Church*, „Kerygma” 16 (1982), s. 177-189.
- Starkloff C. SJ, *The Anishnabe Ministry Training Project: Scriptural-Theological Formation*, „Kerygma” 19 (1985), s. 71-81.
- STATISTICS CANADA, *2001 Census: analysis series. Aboriginal peoples of Canada. A demographic profile*, Ottawa 2003.
- Steinmann A. OMI, *La Petite Barbe. J'ai vécu 40 ans dans le Grand Nord*, Montréal, Bruxelles 1977.
- Stogre M. SJ, *That the World May Believe. The Development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, Sherbrooke 1992.
- Sturtevant W.C., *Anthropology, History, and Ethnohistory*, w: *Introduction to Cultural Anthropology. Essays on the Scope and Methods of the Science of Man*, red. J.A. Clifton, Boston, New York, Atlanta 1968, s. 451-475.
- Surtees R.J., *Canadian Indian Policy: a Critical Bibliography*, Bloomington 1982.
- Taché A. OMI, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique. Suite*, Missions 8 (1869), s. 6-85, 217-285.
- Taché A. OMI, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, Montréal 1869.
- Taché A. OMI, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, Montréal 1866.
- Taschereau E.A., *Mission du Séminaire de Québec chez les Indiens sur le bord du Mississipi*, Québec 1849.

- Taylor J.L., *Canada's North-West Indian Policy in the 1870's. Traditional Premises and Necessary Innovations*, w: *Approaches to Native History in Canada: papers of a conference held at the National Museum of Man, October 1975*, red. D.A. Muise, Ottawa 1977, s. 104-110.
- Têtu H., *Monseigneur de Laval. Premier Évêque de Québec*, Québec 1887.
- The Historical Development of the Indian Act*, red. J. Leslie, R. Maguire, Ottawa 1978.
- The American Indian and the Problem of History*, red. C. Martin, New York, Oxford 1987.
- The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, *North America*, red. B.G. Trigger, W.E. Washburn, cz. 1-2, Cambridge 1996.
- The Contested Past: Reading Canada's History. Selections from the Canadian Historical Review*, red. M. Shore, Toronto, Buffalo, London 2002.
- The Jesuit Relations and Allied Documents*, red. R.G. Thwaites, Cleveland 1898-1901, 71 vol.
- The New Cambridge Modern History*, red. G.N. Clark i in., Cambridge 1957-1964, 12 vol.
- The New Philosophy of History*, red. F. Ankersmit, H. Kellner, London 1995.
- The Oxford Companion to Canadian History*, red. G. Hallowell, Don Mills 2004.
- The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, red. R. Hakluyt, E. Goldsmid, vol. 12, *America*, cz. 1, Edinburgh 1889, [reprint oryginalu z lat 1598-1600].
- Therol J., *Martyrs des neiges*, Paris 1945.
- Thevet A., *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amérique & de plusieurs Terres & Isles découvertes de nostre temps*, Paris 1558.
- Thwaites R.G., *Introduction*, w: JR, vol. 1, Cleveland 1896, s. 1-44.
- Tinker G., *Spirituality, Native American Personhood, Sovereignty and Solidarity, w: Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*, red. J. Treat, New York, London 1996, s. 115-131.
- Titley E.B., *A Narrow Vision. Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver 1995.

- Tobias J.L., *Protection, Civilization, Assimilation: An Outline History of Canada's Indian Policy*, w: *Sweet Promises. A Reader on Indian-White Relations in Canada*, red. J.R. Miller, Toronto, Buffalo, London 1992, s. 127-144.
- Topolski J., *Historiografia*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, vol. 2, Warszawa 1995, s. 763-764.
- Topolski J., *Metodologia historii*, Warszawa 1968.
- Topolski J., *Wprowadzenie do historii*, Poznań 2001.
- Trigger B.G., *Ethnohistory: The Unfinished Edifice*, „Ethnohistory” 33 (1986), s. 253-267.
- Trigger B.G., *Foreword*, w: G.E. Sioui, *For an Amerindian Autohistory. An Essay on the Foundation of a Social Ethics*, tłum. z franc. S. Fischman, Montreal, Kingston, London 1992.
- Trigger B.G., *Natives and Newcomers. Canada's «Heroic Age» Reconsidered*, Kingston, Montreal, Manchester 1989.
- Trigger B.G., Swagerty W.R., *Entertaining Strangers: North America in the Sixteenth Century*, w: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, *North America*, red. B.G. Trigger, W.E. Washburn, cz. 1, Cambridge 1996, s. 325-398.
- Trigger B.G., *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Kingston, Montreal 1987.
- Trigger B.G., *The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present*, CHR 67 (1986), s. 315-342.
- Tungilik V., Uyarasuk r., *The Transition to Christianity*, red. J. Oosten, F. Laugrand, Iqaluit 1999.
- Turquetil A. OMI, *Chez les Esquimaux du Keewatin*, Missions 50 (1912), s. 300-315, 420-444.
- Turquetil A. OMI, *Chronique historique de la Mission du lac Caribou [1846-1912]*, Missions 50(1912), s. 177-201, 278-300.
- Turquetil A. OMI, Le Blanc A. OMI, *Fondation de la première mission chez les Esquimaux du Keewatin*, Missions 51 (1913), s. 470.

- Turquetil A. OMI, *Premier essai d'apostolat chez les Esquimaux. Sept mois de voyage dans le Nord-Est de la Saskatchewan*, APFQM 32 (1908), s. 58-96.
- Turquetil A. OMI, *Première tentative d'apostolat chez les Esquimaux. Rapport au Directeur des «Missions»*, Missions 45 (1907), s. 330-353, 484-503.
- Turquetil A. OMI, *Vicariat de la Baie d'Hudson. Rapport Quinquennal, de 1929-1935, présenté à la S.C. De La Propagande, par Mgr Arsène Turquetil, O.M.I.*, Missions 69(1935), s. 298-323.
- Upton L.F.S., *Micmac and Colonists: Indian-White Relations in the Maritimes, 1713-1867*, Vancouver 1979.
- Uqalurait. *An Oral History of Nunavut*, red. J. Benett, S. Rowley, Montréal, Kingston, London 2004.
- Vachon A., *The Administration of New France*, DCB, vol. 2, s. XV-XXV.
- Vandersteene R. OMI, *Wabasca. Dix ans de vie Indienne*, tłum. J. de Deken OMI, Gemmenich 1960.
- Vansina J., *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren 1961.
- Vansina J., *Ethnohistory in Africa*, „Ethnohistory” 9 (1962), s. 126-136.
- Vansina J., *Recording the Oral History of the Bakuba*, „Journal of African History” 1 (1960), s. 45-54, 257-270.
- Voegelin E.W., *An Ethnohistorian's Viewpoint*, „Ethnohistory” 1 (1954), s. 167-168.
- Vogel C.L., *The Capuchins in French Louisiana (1722-1766)*, Washington 1928.
- Walker J.W.St.G., *The Indian in Canadian Historical Writing, 1972-1982*, w: *As long As The Sun Shines And The Water Flows. A Reader in Canadian Native Studies*, red. I.A. Getty, A.S. Lussier, Vancouver 1983, s. 340-357.
- Walker J.W.St.G., *The Indian in Canadian Historical Writing*, CHA Historical Papers 50 (1971), s. 21-51.
- Walsh H.H., *The Church in the French Era. From Colonization to the British Conquest*, Toronto 1966.
- Ward A. [Micmac, Eel Ground First Nation, New Brunswick], *I have seen a real beautiful thing*, w: *In the Words of Our Elders*, red. P. Kulchyski i in., Toronto, Buffalo, London 1999, s. 37-64.

- Washburn W.E., B.G. Trigger, *Native peoples in Euro-American historiography*, w: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, North America, red. B.G. Trigger, W.E. Washburn, cz. 1, Cambridge 1996, s. 61-124.
- Washburn W.E., *Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy*, w: *The American Indian and the Problem of History*, red. C. Martin, New York, Oxford 1987, s. 91-97.
- Washburn W.E., *Ethnohistory: History «In the Round»*, „Ethnohistory” 8 (1961), s. 31-48.
- Washburn W.E., *The Native American Renaissance, 1960 to 1985*, w: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, North America, red. B.G. Trigger, W.E. Washburn, cz. 2, Cambridge 1996, s. 401-473.
- Weaver S.M., *Making Canadian Indian Policy. The Hidden Agenda 1968-70*, Toronto, Buffalo, London 1981.
- Welch J. OMI, *Rapport du Révérend Père Vicaire de Colombie*, Missions 55 (1921), s. 16-26.
- White R., *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge 1994.
- Whitehead M., *The Cariboo Mission. A History of the Oblates*, Victoria 1981.
- Wilson C.R., *The Northern Athapascans: A Regional Overview*, w: *Native Peoples. The Canadian Experience*, red. R.B. Morrison, C.R. Wilson, Don Mills 1995, s. 225-231.
- Woestman W.H., *On Behalf of...*, „Kerygma” 25 (1991), s. 157-158.
- Wrong G., *The Beginnings of Historical Criticism in Canada: A Retrospect, 1896-1936*, CHR 17 (1936), s. 4-7.
- York G., *The Dispossession. Life and Death in Native Canada*, London 1990.
- Young R.W. OMI, *The Mission of the Missionary Oblates of Mary Immaculate to the Oregon Territory (1847-1860)*, Roma 2000.
- Zampetti G. SDB, *Le Pontificie Opere Missionarie*, SCPE, vol. 3, cz. 2, s. 413-449.

THE ENCOUNTER OF CULTURES
The Historiography of Relations Between Catholic Missionaries and Native Peoples
in Canada in the 19th and 20th Century

Table of contents

Introduction	9
Acknowledgements	20

PART ONE

An outline of the history of Catholic missions in Canada	21
Chapter 1	
The legal status of the Native Peoples in the colonial period.....	22
1.1. The right to the New World in the politics of New France	22
1.2. Social structures of the Native populations	27
1.3. The legal status of the Native Peoples in Canada after the year 1763	33
Chapter 2	
Missions in the French North America	46
2.1. The legacy of the heroic age	46
2.2. Political changes and the missions after 1663.....	57
2.3. The Catholic Church and the missions after the fall of New France	62
Chapter 3	
The expansion of the ecclesiastical structures in Canada in 19 th and 20 th century	69
3.1. The revival of the missionary activity	69
3.2. Catholic missions north of the Saint Laurent River.....	75
3.3. Missions in the North West	80
3.4. The decline of the pioneer age	88
3.5. Missions in Canada after 1908.....	95
3.6. Apologies and efforts for reconciliation	101
Chapter 4	
The cultural and political renaissance of the Native Peoples in Canada in the 20 th century.....	110
4.1. The demographical and administrative background.....	110
4.2. Native Peoples versus official governmental initiatives.....	115
4.3. The ideological consequences of the Native renaissance in Canada	118

PART TWO

The Catholic missions in Canada in 19 th and 20 th century – the historiographical perspectives	123
Chapter 1	
Historiography as the creation of image of Native Peoples.....	124
Chapter 2	
Missionary accounts as introduction into historiography of missions in 19 th century.....	133
Chapter 3	
Traditional historiography of 19-20 th century missions in Canada	148
3.1. From missionary correspondence to historiography	148
3.2. Witnesses of the end of “good old days”	161
3.3. Paradigms of the traditional historiography of missions in Canada	168
3.4. The importance of fact and structure	186
3.5. The archetype of heroic pioneers in historiography	200
3.6. Popularization of the history of missions.....	215
Chapter 4	
The Native Peoples’ renaissance and historiography	221
4.1. The socially involved history.....	221
4.2. Aboriginal point of view in historical research	233
4.3. Ethnohistorical method.....	249
4.3.1. Bruce G. Trigger and rationalistic approach to the history of missions in Canada.....	255
4.3.2. James Axtell and the question of missionary success.....	261
4.3.3. Frédéric Laugrand and the reality of conversion in history	263
4.4. History as the place of encounter or conflict between cultures	268
4.4.1. The political context of the missionary history	269
4.4.2. Interdisciplinary and sociological approach.....	273
4.4.3. History of missions from the perspective of micro-history	277
4.5. The latest methods of the research in the history of missions in Canada..	279
4.6. The contribution of theology in the interpretation of missionary past	289
Chapter 5	
Reflections on the historiography of the meeting of cultures	299
5.1. The evaluation of the historiography	299
5.2. The value of historical syntheses	307
5.3. The importance of spirituality for research on the Native Peoples’ past....	313

Conclusion.....	319
Bibliography	323

